851
D23
OdYgu

THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY
851D23
Od4gu

The person charging this material is responsible for its return to the library from which it was withdrawn on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

OCT 6 1975

JUL 0 9 1988

FEB 11 A.M.

L161—O-1096

LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS
URBANA

COLLEZIONE

DI

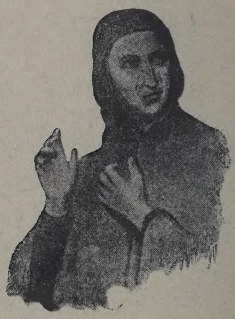
OPUSCOLI DANTESCHI

INEDITI O RARI

DIRETTA

DA G. L. PASSERINI

VOLUME LXXXIV-LXXXV-LXXXVI



FIRENZE

PRESSO LA DIREZIONE DEL "GIORNALE DANTESCO"

Piazza Cavour, 11

1908

DOMENICO GUERRI

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY
1986
T47

DI ALCUNI VERSI DOTTI

DELLA

DIVINA COMMEDIA

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF ILLINOIS.

RICERCHE SUL SAPERE GRAMMATICALE DI DANTE

- *' Papé Satan, papé Satan Aleppe !,*
- *La lingua di Nembrot.*
- *Il ' pié fermo ,.*
- *Il nome adamitico di Dio.*
- *' Cinquecento diece e cinque ,.*

CITTÀ DI CASTELLO
CASA TIPOGRAFICO-EDITRICE S. LAPI

1908

PROPRIETÀ LETTERARIA

nanque canes ut montivagae persaepe ferai
naribus inveniunt intectas fronde quietes
cum semel institerunt vestigia certa viai,
sic alid ex alio per te tute ipse videre
talibus in rebus poteris caecasque latebras
insinuare omnis et verum protrahere inde.

LUCR. *De rer. nat.* I, 404-409.

316440

AL LETTORE

Ho accolto volentieri l'invito del Conte G. L. Passerini a ristampare negli *Opuscoli Danteschi* questi miei studi, perchè desideravo di vederli riuniti. Nacquero tutti ad un tempo, mentre ero ingolfato nella lettura di Somme e di Vocabolari; son tutti ugualmente il risultato di quelle letture; e perciò stanno bene insieme. E poi li ho molto cari.

Giacchè (questa dichiarazione vo' farla, s'anche possa parere ingenua), io ai risultati di queste indagini ci credo. Non lo direi, e non sarebbe opportuno, se pensassi di averci qualche merito; ma al contrario sono persuaso di quello che ebbe a dirmi un dotto uomo, che di taluno di questi saggi scrisse poi con molta benevolenza: "che chiunque altro, con i miei dati, avrebbe detto come me".

E meglio di me, posso anche aggiungere.

Ma piccarsi che nella *Commedia* ci sono degli indovinelli, che non c'è modo o ci sono molti modi

di spiegare, è incaponirsi in un pregiudizio. Tutti i versi che non si spiegano rappresentano altrettante lacune nostre sul sapere del Poeta e nient'altro. Che se "*i crocifissori*„ di Dante, per dirla con una frase che l'Aretino dedicava ai Petrarchisti del suo tempo, "*gli hanno fatto dir cose con i loro comenti che non gliene farieno confessare dieci tratti di corda*„, la ragione, o meglio, il torto, è facile a scoprirsi: hanno trattato come indovinelli, cercando di risolverli con levate d'ingegno, quesiti dove si richiedeva invece una determinata e particolarissima cultura.

Nè io, come gli altri, sarei valso a scioglierli, se le soluzioni, o almeno i primi e più importanti elementi di esse, non mi si presentavano da sè; e anzi, per la verità, mentre Dante non era lo scopo diretto delle mie ricerche.

Del resto il primo e il terzo di questi studî testificano soltanto che gli antichi spiegarono bene; nel secondo mi sono incontrato, se non m'inganno, nei criteri medesimi che espresse Cristoforo Landino; il quarto e il quinto provano che anche i commentatori antichi, sebbene tanto più vicini di noi a Dante, non ebbero sempre la sua cultura; ma che essa non è ancora perduta per noi e possiamo riguadagnarla.

Perchè qui si tratta veramente, dal più al meno, di cultura scolastica, e per di più, in gran parte, di cultura barbara, nordica, caratteristicamente medievale; deve averla instillata nel cervello di Dante qualche anima dannata di frate, nei primi anni della sua fanciullezza; e non se ne staccò più, anche

quando il grande autodidatta si fu levato per forza propria tanto in alto, non solo nell'arte, ma nel sapere. Son cose d'importanza molto limitata, anche per la comprensione della Commedia, e non farebbe danno a nessuno l'ignorarle, se non fosse che il non conoscerle ha dato agio a tanti di architettare intorno a Dante e ai suoi intendimenti diavolerie dell'altro mondo, con le quali si è preteso di dare il responso a quesiti vitali: basti il *Cinquecento diece e cinque*. E lascio tutte le lingue che si son fatte sapere al Poeta in grazia del *Papé*, perchè quelle almeno son fole che comunque oggigiorno non attecchivano più.

Il più valido aiuto io l'ho avuto dai nostri grandi lessici di Papia, di Uguccione e del Balbi, compilati in Italia, su enciclopedie in gran parte forestiere. E qui è bene precisare che quando io ne cavavo le mie note, tolto il mio Maestro Pio Rajna per la sua magistrale edizione del De Vulgari Eloquentia, e il Toynbee per alcuni spogli, nessuno dei dantisti se n'era valso di proposito: sicchè non è legittima presunzione di sospetto contro queste ricerche, se più centinaia di interpetri si sono lasciati ingannare. Chè le vie dell'errore non son cento, ma infinite; la via della verità è una sola. E qui la verità stava proprio in questa modesta erudizione di scuola.

E concluda pure il lettore che maggiore è la mia colpa per non aver tratto tutto il partito che si poteva de un materiale che per sè non poteva fallire.

D. G.

INDICE ANALITICO

Papè Satan, papé Satan Aleppe! (*pp. 3-18*).

I commentatori antichi spiegano *papé* come interiezione di meraviglia, seguendo le grammatiche e i lessici del tempo 3-4. — Le etimologie di *Papa*, *Papia*, *Papilio* che si derivavano da *papé* 5-7. — L'accento di questa interiezione secondo i grammatici 7-8. — Se la parola *Satan* debba essere considerata come nome proprio o comune 8-11. — Dei commentatori antichi alcuni spiegano *Aleppe* come interiezione di dolore, altri nel significato mistico di *Capo, Principio, Dio* 11. — Le grammatiche, che bastano a spiegare come i primi cadessero in equivoco 12-15, dànno ragione ai secondi, fra i quali sono i figli di Dante 15-17. — Chiosa da proporre 17-18.

La lingua di Nembrot: Inf. XXXI, 67 (*pp. 19-47*).

Non sarebbe razionale che il verso fosse composto di una filza di sillabe senza senso 22; ma neanche appartiene a un linguaggio storico 23. — Che cosa significa *a nullo noto,* avendo a mente la tradizione sulla confusione di Babele 24-25. — Nembrot ebbe un linguaggio a parte 25-29. — Come si sarebbero formati i linguaggi nella confusione babelica e con essi quello di Nembrot 29-33. — La conoscenza che Dante potè avere del-

l'Ebraico è rappresentata tutta dal *Liber de nominibus hebraicis*, dai dizionari biblici e dai lessici di Papia, di Uguccione e del Balbi, e in questi repertori son da ricercare le parole che arbitrariamente distorse 33-36. — Traduzione che ne deriva 36-37. — Altre indagini sulle parole trascelte 37-43. — Legittima reintegrazione del verso nella sua lezione: non *almi*, ma *aalmi* 43-45. — Conclusione 45-47.

Il piè fermo: Inf. I, 30 (*pp. 49-82*).

È da credere che i cosidetti indovinelli altro non siano che piccoli problemi di erudizione 51-53. — La topografia della prima scena della Commedia e i simboli relativi 53-61. — Attorno alla parola *piaggia*: luoghi del Petrarca e di Dante 62-71. — Nella toponomastica e nell'uso 71. — L'espressione *piè fermo* al confronto dei trattati sul moto degli animali 72-79. — Altre considerazioni 79-82. — Chiosa da proporre 82.

Il nome adamitico di Dio: De Vulg. Eloq., I, IV.; Par., XXVI, 124-138 (*pp. 83-114*).

Con qual nome Adamo chiamasse Iddio non è questione che apparisca posta prima di Dante 86-89. — Criteri e testi da cui mosse per la soluzione che ne diede nel *De Vulgari Eloquentia* 89-93. — Il passo del *Paradiso XXVI* sul linguaggio 93-95. — Il nome *I* non può essere un nome storico [e non apparisce nelle liste di nomi divini] 95-96; e neppure è un nome rivelato 96-97. — La cabala 97-101. — L'epistola *ad Paullam* di S. Girolamo sul significato mistico delle lettere ebraiche 101-102. — Elementi grammaticali: un luogo di Isidoro 102-103. — Significato mistico della lettera I: Giovanni di Garlandia la dice *anima mundi sive divina dispositio ligans elementa naturalia* e Ubertino da Casale sostiene che significa la *divinità* 104-107. — Il significato dell'*unità* che prende la lettera-cifra e il *Liber de divinis nominibus* di Dionigi Areopagita 107-112. — Riepilogo 112-114.

Cinquecento diece e cinque: Purg., XXXIII, 43 (*pp. 115-176*).

I. — Di alcune recenti opinioni.

Il monogramma di Cristo secondo Paride Cristoni 119-162

— Il monogramma secondo Francesco Torraca 126-128. — Il *Dux* 128-129. — Le conclusioni di Enrico Proto 128-143.

II. — Intorno alla dottrina del numero simbolico.

Sguardo generale all'esegetica biblica 143-148. — I nove modi di significazione dei numeri secondo Ugo da S. Vittore 148-151. — Piccola enciclopedia dei numeri di Rabano Mauro 151-153. — Il numero in Dante 153-157.

III. Interpetrazione del verso.

[Come Giovacchino di Fiore spiega il *numero della bestia* nel commento all'Apocalisse 157-159]. — I simboli dei numeri *cinquecento, dieci, cinque* nella tradizione 159-164. — Formula numerica di Giovacchino analoga al *diece e cinque* 164-167. — Luoghi tipici della Divina Commedia sul numero *dieci* 167-8. — [I passi di Beatrice 168-169]. — Un luogo di Ubertino da Casale parallelo alla profezia dantesca 170-171. — Il significato di *passaggio dalla quinta alla sesta età* che è nel simbolo del *cinquecento*, in relazione alle trasformazioni del carro e alle idee gioachimite di una prossima riforma del mondo.

PAPÉ SATAN, PAPÉ SATAN ALEPPE!

(INF., VII, *1*)

Già pubblicato nel Giornale Dantesco,
anno XII, (1904), quaderno IX

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF ILLINOIS

Al dott. Santorre Debenedetti

Sono cosí numerosi i tentativi falliti di spiegare questo verso, che fra i dantisti moderni è divenuto di moda ostentare un certo disprezzo per coloro che si piccano ancóra di questo, come di simili luoghi enimmatici del divino poema; e quand'anche taluno è tratto a parlarne, lo fa con un pudore tanto insolito nelle abitudini dei critici, da parere di essere il primo a mettersi in guardia contro le proprie conclusioni.

Se questa sfiducia è sincera, credo che non si dovrà far brutto viso al quesito che mi son proposto in queste indagini, che è di ricercare se i commentatori antichi che, almeno per ciò che riguarda l'identificazione delle parole, sono tutti concordi in un'opinione sola, si appoggiano o no a dati positivi; dati di cui i critici posteriori hanno avuto certamente difetto, se vogliamo giudicarne dalle loro disparatissime interpretazioni. E credo che questo problema abbia ragione di esser posto, anche perché nessuno si è mai curato di provare che la versione antica è erronea; a condannarla è bastato semplicemente il fatto che le sue ragioni d'essere non erano palesi. E ciò è tanto vero che anche quelli che in tutto o in parte

l'hanno accolta, non han fatto altro che arricchirla de' loro voti; ma a convalidarla di dati e di riscontri nessuno si è fin ora seriamente rivolto.[1]

Eppure bastava osservare che quegl'interpetri adoperano tutti un linguaggio comune e le medesime espressioni, tanto da riportare in commenti volgari la terminologia delle grammatiche latine, per dedurne con ogni sicurezza che si tratta di erudizione di scuola: di modo che l'indagine sarebbe apparsa súbito facile e sicura.

Di *papé* dice l'Ottimo che è una " parte di grammatica che ha a dimostrare quell'affezione dell'animo che è con stupore e meravigliarsi „ ; e l'Anonimo Fiorentino : " *pape*, quod est adverbium admirandi; et è vocabolo greco, come che ancóra i nostri grammatichi l'usano „. Tutti gli altri si esprimono in modo analogo; e le grammatiche e i lessici medievali dànno loro piena ragione.

Dei numerosi glossarî raccolti dal Goetz, parecchi portano un comma su questa interiezione: cfr. II, 394, 1, papae παπαί ; V, 230, 29, *interiectio est admirantis, ut papae, vivere non licet et fornicari licet;* V, 318, 29, *interiectio admirantis cum irrisione*; V, 538, 56, *interiectio animi admirantis;* V, 574, 50, *miror.*[2] Questi luoghi rispecchiano, molto probabilmente, una o piú glosse ai comici latini;[3] o possono anche derivare da Prisciano

---

[1] Anche lo Scherillo, che per *papé* dà ragione agli antichi, confessava di non avere, quando scriveva il suo articolo, "il modo d'indagare per qual via e in quali frasi giungesse propriamente a Dante„ (*Pape satan* ... nella *Rassegna critica,* 1896, pag. 178).

Sulla ricchissima letteratura di questo verso vedasi De Batines, I, 716, seg.; Blanc, *Versuch*, I, 73 seg.; Ferrazzi, *Man.*, IV, 159 seg. e V, 72 seg. Cfr. anche il *Bull. d. Soc. dant. ital.* e il *Bull. bibliografico* di G. L. Passerini nel *Giornale dantesco.*

[2] *Corpus Glossariorum latinorum*, Lipsia, Teubner. Cfr. vol. VII: *Thesaurus glossarum emendatarum*, pars posterior, pag. 45.

[3] Cfr. Plaut., *Rud.*, 5. 2, 33: *Papae! divitias tu quidem habuis, ti luculentas;* Ter., *Eun.*, 2, 1, 23: *Ducit secum una virginem dono-*

(*De interiectione* nelle *Instit.*, l. XV, VII, 40; KEIL, vol. III), che esemplifica col passo dell'Eun. IV, 6 " papae! haec super ipsam Thaidem „, riferito, a sua volta, anche da Alcuino (*Gramm.*, in *Opera*, II, pag. 300). Papia, al comma *interiectio*, dove compila da Prisciano, reca, per tre volte, come esempio, quella esclamazione, che ai grammatici del medio evo poteva essere nota anche da Marciano Capella (*De Nuptiis*, lib. III, nell'ediz. dello EYSSENHARDT, pag. 75), com'è appunto per Beda nel *De arte metrica* (MIGNE, *Patr. lat.*, vol. XC, col. 161).

Anzi questa interiezione dovette avere nel medio evo una vera celebrità in grazia di uno stranissimo errore. I commentatori antichi, come il Boccaccio, l'Anonimo Fiorentino e il Landino dicono che da *papé*, esclamazione di meraviglia, deriva *papa*, cosa ammirevole, come quegli che è a capo della Chiesa e Vicario di Cristo. Ora, se è vero che in fatto di etimologie ciascuno poteva in que' tempi scervellarsi a suo modo, bisogna però anche ricordare che una quantità strabocchevole ne aveva accumulata la tradizione.

I tre principali nostri lessici, che abbiamo già ricordato, possono considerarsene come il repertorio, e ad essi è sempre opportuno ricorrere. In questo caso ci avrebbero fatto conoscere che quell'etimologia è anteriore ai primi commentatori di Dante e al poeta stesso. Difatti, Papia la ripete due volte: " *Papa*, admirabilis idest maior pater et custos a *papé* „ " *papé* interiectio est admirantis unde *Papa* admirabilis „ e da lui la riportano Uguccione, che visse anch'egli prima di Dante, e il Balbi, che gli è contemporaneo. Nell'*Hist. litt. de la France* (vol. XXII, pag. 7) n'è data la paternità a

---

huic, papae! facie honesta; ib., 2, 2, 48: *Et quid beo te? Parmen'? papae! ib.*, 3, 1, 26: *Pulcre mehercule dictum et sapienter! papae! iugularas hominem;* ecc. Anche PERS., 5, 79: *Marcus Dama? papae! Marco spondente recusas credere tu nummos?*

Papia, ma forse l'etimologia è anteriore anche a lui, giacchè nel *Glossarium amplonianum secundum* (*Corpus*, V, 319, 2) si legge: " Papa *admirabilis* vel pontifex „; glossa che difficilmente si spiegherebbe senza la preesistenza di quella derivazione. Ma, qualunque ne sia l'antichità, è sempre notevole per noi, giacché è fuori di dubbio che al tempo di Dante, quando la cultura era ancóra prevalentemente chiesastica, nessun *chierico* avrebbe potuto ignorarla.[1]

Da *papé* traevano i lessici anche l'etimologia di Pavia. Papia dice: " *Papia* civitas est iuxta Ticinum fluvium a Gallis edificata: unde et Ticinum dicta est. Papia vero a papé dicta eo quod abundet in multis, quasi *mirabilis* „. Ugualmente Uguccione e il Balbi. Questa etimologia è fatta sua dall'Anonimo ticinese, che sembra avere scritto sotto Giovanni XXII nel 1318 o nel 1321,[2] e, più tardi ancóra, da Antonio Astigiano, che fu discepolo del Vegio e del Valla, il quale, dopo aver riferito altre opinioni sull'origine di quel nome, finisce:

> Quamquam alii, quoniam *admirabilis* urbs est
> A graeco pape nomen habere ferant.[3]

Uguccione ricavava da *papé* un'altra etimologia altrettanto peregrina: " .... item a papé papilio-nis, quaedam avicula quae in suo adventu meretur admirationem „! E forse altre stranezze di simil genere potrebbero agevolmente rintracciarsi; ma credo che ne abbiamo abba-

---

[1] Gualfredo Anglico cominciava la sua *Poetria novella* così: " Papa stupor mundi „ che è l'espressione stessa dei glossari (Cfr. Cod. Ricc. 874).

[2] Muratori, *Rer. It. Scr.*, XI, 6... unde quodam aperto suae copiae et probitatis indicio, tale sortita est nomen, ut quod a Pape, quod est mirum, Papia mirabilis diceretur. Cfr. anche *ib.*, 44.

[3] *Ib.*, XI, 1007.

stanza per essere convinti che non c'è punto da affannarsi a cercare chi sa quale remota provenienza di questa parola in Dante, quando invece sappiamo che era comunissima e dell'uso della scuola.[1]

Piuttosto, non disutili riusciranno alcune note sull'accentuazione di questa parola e delle interiezioni in genere. Prisciano, seguendo Donato, aveva insegnato che il loro accento non può sottoporsi a regole fisse: " Optime tamen de accentibus earum docuit Donatus quod non sunt certi, quippe cum et abscondita voce, idest non plane expressa, proferantur et pro affectus commoti qualitate, confunduntur in eis accentus (*loc. cit.*, pag. 42) „. Ma già Marciano Capella dava norme piú stabili: " Interiectiones longae sunt si monosyllabae fuerint, ut heus, si vero disyllabae vel trisyllabae erunt, quoniam speciem retinent partium orationis, exemplo earum quorum similes erunt iudicandae sunt, ut papae (*loc. cit.*, pag. 74-75) „. Veramente egli parla di quantità, non di accenti; ma, com'è noto, le due cose sono spesso confuse nel medio evo, anche nella teoria. Così è appunto nel *De Arte metrica* di Beda, in un passo che deriva certamente da quello citato di Marciano, e che è importantissimo per l'argomento: " Omnes interiectiones, si monosyllabae fuerint, producuntur, ut heu: caeterae vero exemplo similium partium orationis extimandae sunt; item interjectiones omnes, ut Audacius ait, cum de Graeco sermone mutuati sumus; ideo in novissimis syllabis fastigium capiunt, ut *papae*, *atat;* eodem modo et caeterae similiter, vel acutum vel circumflexum in ultimo sumunt accentum „ (Cfr. Migne, *loc. cit.*).[2]

---

[1] Cfr. anche Adae Parvipontani, *De utensilibus ad domum regendam pertinentibus ad magistrum suum Anselmum*: " Pape! o mi Anselme, inquies ut jam video, quorsum hoc tam scabrosum orationis respicit initium „? (in Scheler, *Trois traités de lexicographie latine du XII et du XIII siècle*, Leipzig, 1867, pag. 120).

[2] Si veda anche, per gli umanisti, *Orthographia clarissimi*

Pel nostro esempio in particolare è sicuramente attestato che alla teoria si univa la pratica, giacché *papé*, coll'accento acuto sull'ultima sillaba ha trovato il Thurot nel cod. Parig. 11277, f. 52, v.[1] e il medesimo apice ho trovato io nell'autorevolissimo cod. Ashburn. 63 di Papia, due volte su tre al comma *interiectio*, e sempre in quelli che cominciano *papa*, *papé*, *papia*. Per verità il nostro lessicografo espone una teoria diversa da quella di Beda: cfr. *interiectio:* " accentus earum non sunt certi „ ; ma egli non fa che compilare macchinalmente le parole di Prisciano; e la riprova sarebbe ugualmente valida per noi, se anche dovessimo sospettare che quell'apice non corrisponde all'originale. Cosicchè non v'ha alcun dubbio che *papé*, come lo pronunciavano nel medio evo, abbia l'accento sull'ultima; e tale grafia dovrà accogliersi nell'edizione di Dante.

***

Fra le mille torture toccate a questo verso, *Satan* era finora uscito illeso dalle mani dei critici: tutti, antichi e moderni, erano d'accordo nel riconoscervi Lucifero, il maggior dei Demonî. Senonché lo Scherillo che, al contrario degli altri, dà ragione agli antichi per *papé* e per *aleppe*, crede che proprio qui stia " il nodo che ha inviluppata la loro sentenza (*loc. cit.*) „. L' insigne critico, movendo dal significato etimologico di quella parola, che è " avversario „, la riferisce a Dante stesso, vero nemico di Pluto in quel momento, perchè tenta forzare le vie dell' Inferno, di cui quel diavolo è uno dei custodi. E

oratoris Gasparini Bergomensis (senza a. nè l.): " Pape per simplex p accentuatur in fine et est interiectio admirantis „.

[1] *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l' histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, pag. 400, n. 1, nel vol. XXII delle *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque royale* ecc.

riporta, con molta dottrina, parecchi passi per provar che il significato piú antico di Satana ne' sacri Libri è questo appunto di avversario, e che a Dante, come a qualunque altro lettore attento, ciò non poteva essere sfuggito.

Veramente, se questo solo bastasse, lo Scherillo non avrebbe torto di sicuro, perchè quel significato piú antico era noto anche nell'erudizione comune, e possiamo esser certi che, ove pure Dante non lo avesse ricavato direttamente dalla Bibbia, lo avrebbe appreso di seconda mano dai libri. Papia che copia, come di solito, un po' a suo modo, da Isidoro (*Etym.*, VIII, II, 5), dice: "Sathanas latine sonat adversarius, contrarius, sive transgressor; veritati enim contrarius est, sanctorum virtutibus inimicus; ipse et transgressor quia in veritate qua conditus est non stetit; ipse et temptator, iustorum scilicet „. Uguccione vi aggiunge, come esempio, quel luogo di Matteo in cui Cristo rivolge quella parola a San Pietro: "et Petrus domino volens contradicere meruit audire ab eo: vade retro Sathanas „; il qual passo è riferito anche da Dante nel *De Monarchia* ed è l'unico luogo, in tutte le opere minori, ove ricorra quel nome, come ha osservato lo Scherillo. Il Balbi, a sua volta, copia Uguccione. Anche agli antichi commentatori non era sfuggita questa cognizione: il Boccaccio parafrasa le parole dei lessici: "Satan e Sathanas sono una medesima cosa, ed è nome del principe de' demonî e suona tanto in latino, o contrario o trasgressore, perciocché egli è avversario della verità e nemico della virtú de' santi uomini; e similmente si può vedere lui essere stato trasgressore; in quanto non istette fermo nella verità nella quale fu creato, ma per superbia trapassò il segno del dovere suo „; e il Buti: "Satan e Sathanas è una medesima cosa, et è lo maggiore diavolo dell'Inferno, et interpetrasi contrario alla verità „.

Ma né il Boccaccio né il Buti pensarono di riferire quella parola ad altri che a Satana. E, per vero, che Dante ne conoscesse il significato etimologico conta assai poco: tutto stava nel dimostrare ch'egli aveva deviato dalla tradizione chiesastica, scritta e popolare, del medio evo, che in Satana non riconosceva determinatamente altri che il diavolo, per assumere quella parola in un'accezione generica. Giacché, anche ammesso un Pluto filologo, ammesso cioè che Dante abbia proprio inteso di richiamarsi al significato etimologico della parola, non so perché disconverrebbe ad un qualunque spirito del male chiamare il suo capo avversario d'ogni bene, di Dio e dei Santi, come pare allo Scherillo, che lo giudica addirittura assurdo: e se pure l'attribuzione al Demonio ne implicasse l'invocazione, che forse, come vedremo, non è, non credo che sarebbe da arrestarsi a questa obiezione: " e a che lo invocherebbe, se quegli giace ormai inerte nel fondo laggiú da tutti i pesi del mondo costretto „ ? O che forse Dante ha mai negata a Satana quella *virtú che sua natura diede* (*Purg.*, V, 114), il potere, cioè, e il mal volere? Non sarebbe ciò contrario, oltreché all'opinione precisa di Dante, espressa in piú luoghi, a tutta la concezione demonologica cristiana?

Non c'è, dunque, contro l'attribuzione di *Satan* al Demonio, alcun serio argomento; e parve evidente e naturalissima a tutti i commentatori antichi, sui quali, in questo caso, la critica moderna non ha neppure il vantaggio di cognizioni nuove. Invece, l'attribuzione a Dante non può non sembrare troppo studiata e sottile, e, se si vuole, anche un pochino arbitraria; difatti, per limitarmi all'osservazione piú ovvia, perché Pluto dovrebbe rivolgersi a Dante solo, mentre gli avversarî sono due, o perché al discepolo, piuttosto che al duce? Del resto, sarà questione risoluta, se riuscirò a dimostrare che la parola *Satan* fa nesso logico e grammaticale con *aleppe*;

nel qual caso non può piú attribuirsi a Dante in nessun modo.

***

Per *aleppe*, a dar ragione agli antichi mi trovo in buonissima compagnia, giacché anche lo Zingarelli,[1] il Novati [2] e lo Scherillo si accordano nel riconoscervi lo *aleph* ebraico. Quanto alla morfologia dantesca di questa voce, Cristoforo Landino dava una spiegazione molto grossolana: " et per fare la rima mutó *h* in *p* et aggiunsevi *e* et disse *aleppe* „. Sistema molto comodo, ma che non era nelle abitudini di Dante.[3] Molto meglio Bernardino Daniello da Lucca osservava: " et è d'avvertire che disse *aleppe* perché sempre il toscano non solamente finisce la parola che dall'ebreo viene, in vocale, ma ancóra raddoppia l'ultima consonante, come qui il Poeta et il Petrarca ne' *Trionfi: Tra' quali vidi Ippolito et Iosseppe* „. L'analogia è giusta, e, per il tempo in cui il Daniello scriveva, quel piccolo germe di osservazione linguistica, per quanto monca essa sia, non è da disprezzarsi del tutto.

Ma resta sempre a cercarsi che cosa *aleppe* significhi in questo verso, giacché anche i commentatori antichi, concordi tutti nell'identificazione della parola, si dividono, nell'interpretarla, in due schiere: l'una, la piú numerosa, spiegandola come esclamazione di dolore, l'altra intendendola nel suo senso figurato di Dio, capo, principio, che le compete come prima lettera dell'alfabeto.

---

[1] N. Zingarelli, *Parole e forme della " Divina Commedia „ aliene dal dialetto fiorentino*, negli *Studî di Filologia Romanza*, I, pag. 166-169.

[2] In una recensione allo studio dello Zingarelli nel *Giorn. stor. d. Lett. it.*, III, 419-21.

[3] Non fa bisogno di ricordare il magistrale studio del prof. E. G. Parodi, *La rima e i vocaboli in rima nella " Divina Commedia „*, nel *Bull. d. Soc. dant. it.*, vol. III, pag. 81 segg.

Anche di questa divergenza non si è mai procurato di stabilire la ragione: eppure è evidente che, si accolga l'una o l'altra opinione, o si rigettino ambedue, il piú elementare concetto di critica impone prima di discuterle.

Le parole dei commentatori ci richiamano ancóra qui alla cultura grammaticale del tempo. Fra quelli che interpretano *aleppe* come esclamazione di dolore, Frate Giovanni da Serravalle dice: " *alep* est prima litera alphabeti ebrayci, sicut *alpha* greci, *A* latini, idest est prima litera latini alphabeti; est enim *A* adverbium exclamantis vel dolentis „; e il Boccaccio; " *alep* è la prima lettera dell'alfabeto de' Giudei, la quale eglino usano a quello che noi usiamo la prima nostra lettera, cioè *a*; ed è *alep*, appo gli Ebrei, *adverbium dolentis*; e questo significato dicono avere questa lettera, perciocchè è la prima voce la quale esprime il fanciullo come è nato, a dimostrazione ch'egli sia nato in questa vita, la quale è piena di dolore e di miseria „. Benvenuto da Imola, il Buti, l'Anonimo Fiorentino e Stefano Talice da Ricaldone esprimono gli stessi concetti, quasi con le medesime parole.

Ora i lessici e le grammatiche del medio evo non dicono affatto che *aleph* sia una esclamazione di dolore: come dunque quei commentatori lo asseriscono con tanta sicurezza?

Si tratta evidentemente di un equivoco, in cui era molto facile cadere con la loro cultura, e che basta un po' di riflessione per spiegare come sia sorto.

In genere si distinguevano per le lettere dell'alfabeto il *nomen*, la *figura*, cioè il segno grafico, e la *potestas*, cioè il valore e l'uso. Cosí, per un esempio, della prima lettera dell'alfabeto greco in relazione alla corrispondente latina, Beda dice che " tantum nomine discrepat, caeterum et figura et potestate nostrum *a* aequiparat (*loc. cit.*, 151) „; e invece; " ρ Graecum ab *r* nostro et figura

distat et nomine (*ib.*) „. La stessa identità di *potestas* trovavano i commentatori asserita nelle grammatiche e nei lessici, fra *aleph* ed *a*: e siccome, tra le funzioni di *a*, c'è quella di esclamazione di dolore, di cui, per giunta, nei comuni lessici si discorre subito dopo l'enunciata corrispondenza di *aleph-alpha-a*, ne deducevano che anche *aleph* ha quel valore: senza accorgersi dell'equivoco grossolano di attribuire al *nome* della lettera ebraica ciò che conveniva in genere al *suono* della prima lettera dell'alfabeto. Non sanno cioè che per *aleph* il nome non è uguale al suono come per *a*, o per lo meno, non mostrano di tener conto di una distinzione cosí elementare.[1]

Ciò risulta evidente dalle parole citate di frate Giovanni da Serravalle e di altri commentatori che si contentano di asserire che *a* è avverbio di dolore, lasciando che il lettore tragga la facile deduzione dalla premessa identità con *aleph*; e il leggiadrissimo scerpellone del Boccaccio, pel quale, a giudicarne dal suo commento, i figli dei circoncisi vagiscono a suon di *aleph!*, ci dà modo di documentare l'equivoco, giacché è palese che egli attribuisce al nome della prima lettera dell'alfabeto ebraico ciò che sa in genere del suono vocalico *a*. Si confronti infatti Papia: "*a* gentibus ideo prior est litterarum quod ipsa prior nascentibus vocem aperiat „; il Boccaccio non ha fatto altro che parafrasarlo.

Che per avventura Dante stesso possa esser caduto nel medesimo equivoco, e che, per un caso singolarissimo, quegli interpreti ne abbiano divinato il pensiero, non è un'ipotesi che lusinghi, una volta trovata la genesi dell'errore; e piú legittimo è supporre ch'esso sia nato per riflessione, in servizio del commento alla *Commedia*.

---

[1] Della quale, del resto, è bene avvertire che, sia nei lessici, sia nel *De Arte metrica* di Beda e nelle grammatiche piú comuni, non è fatta parola.

Tanto piú che non solo non troviamo attestato nelle grammatiche e nei lessici quel significato di interiezione di dolore, ma neppure, a quanto si sappia, se ne hanno esempi nella letteratura medievale che non siano di vere e proprie lamentazioni. Quello che il Grion [1] e il Novati [2] hanno fatto rilevare, dei primi versi del *De diversitate fortunae* di Enrico da Settimello:

> " Quomodo sola sedet probitas? flet et ingemit aleph!
> Facta velut vidua quae prius uxor erat „,

è troppo legato all'imitazione di Geremia, perché possa avere il valore di un riscontro per le parole di Pluto. E altrettanto sarebbe da osservare per questi versi di un compianto bolognese per la morte di un maestro di grammatica:

> " Aleph clamandum est discentibus et lacrimandum:
> clamat voce pia lacrimans alep Ieremia „.[3]

L'una e l'altra sono espressioni immediatamente legate al ricordo degli inni di dolore che la Chiesa ha adottato nei suoi riti per la settimana di passione; e non possono bastare a provare che *aleph*, che non è un'esclamazione, sia entrata come tale nell'uso. [4]

---

[1] *Note dantesche* in *Giorn. stor. d. lett. it.* II, vol. 3, p. 62.

[2] Loc. cit.

[3] Pubblicato da E. Goldmann in *Atti e Memorie d. R. Deputazione di Storia Patria per le Provincie di Romagna*, 1889, terza serie, p. 140

[4] Si aggiunga che l'antico traduttore spiega *scienza*, ricorrendo dunque al senso mistico che era dato alla parola: " Come siede sola la prodezza? Piange e gemisce la scienza? Colei la quale era prima sposa, è fatta siccome vedova! „. E avranno forse ragione il Grion e il Novati e torto il traduttore; ma io non so decidermi a darglielo tutto intero, ripensando alle parole dei grammatici e alla lettera di S. Girolamo *ad Paullam*. Anche il passo che ho citato io del compianto bolognese non è scevro di dubbi. E per questo mi fermo all'argomento

Anche per ragioni di contesto questa versione non si addirebbe punto al verso dantesco. Difatti, mettendo pure da parte che sarebbe stranissimo che Pluto ricorresse alla lingua ebraica, che non ha niente che fare con lui, per una interiezione, vale a dire per qualche cosa che gli bolle nell'animo e che dovrebbe erompere col suono piú immediato possibile, è logico osservare che, per dolersi, il demone avrebbe già dovuto accorgersi dell'inanità delle sue minacce contro un volere superiore; e allora lo avrebbe capito anche Dante, senza le molte parole di Virgilio per confortarlo e per confondere il demone già confuso: vale a dire, che ne verrebbe scema tutta la drammaticità della situazione. Di piú Dante palesemente ci avverte che Pluto non fece un discorso, ma *cominciò* soltanto; e non si saprebbe che cosa gli restasse da dire, quando avesse già manifestato tutti i sentimenti a cui poteva trascinare il suo animo quell'avventura, dalla meraviglia del fatto nuovo, al dispetto di non poter nuocere ai due infrattori delle leggi d'abisso.

Del resto, questi argomenti dovrebbero solamente aiutare a sfatare una prevenzione troppo inveterata e diffusa; ché a dimostrare erronea l'interpretazione di *aleph*, come esclamazione di dolore, basta aver provato che quel significato è stato creato di sana pianta dai commentatori.

Non si allontanarono invece dalla tradizione quelli fra gli antichi che interpretarono *aleph* come Dio, capo, principio, che è il senso figurato attribuito in genere alla prima lettera dell'alfabeto. Ed è notevole che i due figli di Dante si accordino in questa versione. Iacopo dice: "*Alepe* in lingua ebrea, e in latina *A*, e altri disero *alpha*: però sichome principio della scrittura la qualle in

---

più obiettivo nel caso nostro, che cioè quei passi sono di troppo schietta risonanza delle lamentazioni per costituire una prova di analogia.

sé tutto contiene, figurativamente qui si dice *alepe*, cioè *Idio*, sicome prencipio di tutto l'universo „. E Pietro: " Pluton videndo auctorem vivum in suo regno, hoc est non mortuum in suo vitio, admirative exclamavit dicens: o Satan o Satan, caput et princeps daemonum, quid est hoc videre? Nam papae interiectio est admirantis; *aleph* vero prima litera est Hebraeorum, sicut Graecorum *alpha* et Latinorum *a*. Ideo dicitur Deus *alpha* et *omega*, ut in Apocalipsi, idest principium et finis „. Similmente il Postillatore cassinese: " *Pape Sathan*, idest, o *Sathan aleppe*, idest, principalis demon noster, sicut aleppe est principalis littera in alphabeto ebraico; quid est hoc videre? nam pape dicitur interjectio admirantis „. Guiniforto delli Bargigi probabilmente non si è saputo decidere, ed ha accolto e fuso insieme ambedue le interpretazioni.

Adunque, per questi commentatori, *aleppe* non è che un'apposizione di *Satana*:[1] spiegazione molto piú ragionevole dell'altra, che non fa a calci con la situazione e col contesto, e che sopratutto non è cervellotica. Difatti la volgare erudizione, che è rispecchiata nei commenti veduti, ha un riflesso anche nei nostri lessici. Cfr. Giovanni da Genova: " *alpha* prima littera apud graecos: et derivatur ab *aleph* hebrea littera: et ponitur pro principio „: e riporta come esempio l'apocalittico " alpha et omega „, principio e fine. Piú esplicitamente Papia: " *aleph* prima littera hebreorum: apud nos autem deus interpretatur „.

Come però si vede, anche qui i commentatori hanno

[1] Non vorrei che qualcuno abboccasse all'amo e, ripigliando ancóra il significato etimologico di Satana, invertisse le parti, facendo *satan* apposizione di *Aleppe* in questa guisa: o avversario o avversario Dio! Non ne guadagneremmo proprio nulla, e credo che quanto abbiamo detto basti a far riflettere che l'uso di quel significato etimologico, se non impossibile, è, per lo meno, poco probabile.

voluto aggiungere qualche cosa di proprio. L'unico che applichi, nella sua forma pura, l'interpretazione tradizionale di *aleph* è Iacopo. Gli altri hanno cercato un adattamento: non già Satana Dio e principio delle cose, ma soltanto capo nostro, principe dell'Inferno. E perché ciò? È una correzione inutile, giacché il comune concetto che in queste parole ci sia un'invocazione al Re dell'abisso, che varrebbe a giustificarla, è ozioso anch'esso, anzi falso: ché Dante non ci parla che del " poter ch'*egli* abbia „ cioè Pluto stesso e non altri, e se avesse inteso diversamente, non avrebbe lasciato ai critici il còmpito di palesarlo.

***

Letto dunque, come si deve, secondo il vocabolario del medio evo, questo verso suona:

Oh Satana, oh Satana Dio!

Non è un discorso, ma uno sfogo subitaneo, col quale Pluto *comincia* a manifestare i suoi sentimenti, ove nella sorpresa è già la minaccia. E la superba bestemmia, in cui quel gesto si concreta, conviene pienamente al *maledetto lupo*, al *gran nimico*, che tale non si palesava davvero facendolo guaire come un cagnolino frustato prima ancóra che vi abbai contro. È linguaggio d'inferno, sono voci di gente la cui superbia non s'ammorza neanche contro l'ira e la vendetta di Dio. Il gesto è chiaro e le parole stesse, singolarmente prese, non hanno quasi piú nulla di esotico. Difatti, come abbiamo veduto, per l'interiezione *papé* abbondano le prove che al tempo di Dante era notissima; *Satan*, nel senso antonomastico, che è quello piú ovvio, non era, al tempo di Dante come oggi, altro che il nome proprio del principe dei diavoli; e *aleppe*, nel suo senso figurato, è conoscenza dell'erudizione volgare, se anche non è entrata largamente nell'uso,

come è stato invece per la frase " alpha et omega „ in grazia dell'*Apocalissi*. Che se nondimeno fosse a far questione della scelta, è da credere che il Poeta abbia preferito queste parole ad altre, o perché gli rendevano meglio il suono di *voce chioccia*, o perchè non volle una bestemmia bassamente volgare.

LA LINGUA DI NEMBROT.

(INF., XXXI, 67).

Già pubblicato nel Giornale Dantesco
anno XIII (1905), quaderno II

Al dott. Guido Traversari.

Ha detto recentemente Francesco D'Ovidio che il commento dantesco è un gran lavoro tradizionale e collettivo che impaccia molte volte il buon senso e il buon gusto individuale e lo travia con mille suggestioni, distrazioni e storture.[1] Giudizio coraggioso ma giusto, la cui verità è sentita egualmente dai lettori e dai critici del divino poema.

Bene spesso anche quei problemi che, essendo esclusivamente eruditi e d'indole dottrinale, dovrebbero avvantaggiarsi degli studî e delle ricerche degli esegeti che li presero in esame, ne sono invece offuscati. Sbagliato il punto di partenza per mancanza di preparazione o per cultura inadeguata, accolto un principio o un presupposto falso per leggerezza di critica, non si è fatto altro che variare gli errori e moltiplicarli. Chi voglia tornarvi sopra, deve rifarsi da capo.

Il verso di Nembrot è di questo numero. Ha avuto tanti commentatori quanti può contarne un versetto del

[1] *Il pié fermo*, nel vol. *Dai tempi antichi ai tempi moderni, Da Dante al Leopardi*, pubblicato per nozze Scherillo-Negri, Milano, Hoepli, 1904, pag. 101 sgg.

Genesi o dell'Apocalisse, ma nessuno ha saputo trarne fuori qualche cosa di ragionevole.

Lo stesso D'Ovidio che n'ha discorso con molta larghezza di vedute, meglio di ogni altro,[1] non è riuscito in sostanza a dare una giustificazione ragionata della conclusione a cui giunge. A suo giudizio, Dante, per formare quel verso, avrebbe " infilzato sillabe che non facessero senso e non costituissero parole di nessuna lingua, per dare concretezza poetica al concetto babelico e compiere con drammatica convenienza la figura dello strano personaggio „.[2] Ma, senza fare alcun torto all'illustre uomo, è evidente che la chiosa distrugge la sentenza. Dante non poteva pensare di dar " concretezza poetica al concetto babelico „ di oggettivare cioè in modo rappresentativo artistico l'idea astratta della confusione babelica, facendo parlare un linguaggio artefatto al capo di quei colpevoli; perché non c'è confusione di lingue dove non si hanno a contrasto piú individui di diverse favelle, né un linguaggio solo può far confusione, specialmente in un soliloquio. Né infilzando sillabe senza senso, a capriccio, e in modo affatto irrazionale per il Poeta medesimo, poteva questi credere di compiere la figura del suo personaggio, perché mancherebbe ogni riferimento a lui. Sarebbe come chi presumesse di rifare il linguaggio di un Ottentotto con reminiscenze delle prime pagine dell'abbecedario. Quanto poi a drammacità e convenienza, se il verso fosse davvero foggiato in questa guisa, ci vorrebbe buona volontà a trovarcene; e i fedeli della critica non mancano mai, come i devoti dei santi: ma, a esser sinceri, dovremmo parlare di un'ingenua puerilità, e, per esser giusti, dovremmo dimostrarla con piú sodi argomenti.

---

[1] *Dante e la filosofia del linguaggio*, in *Studii sulla Divina Commedia*, Milano-Palermo, Sandron, 1901, pagg. 486-508.

[2] *Ivi*, pag. 497.

***

Tuttavia questa opinione ch' io ho riferita con le parole del D'Ovidio, ma che vanta numerosi suffragi di interpreti antichi e moderni, ha il merito di aver fatto risaltare l'assurdità di cercar la spiegazione del verso nembrottiano in linguaggi storici. Se Nembrot, secondo le parole chiarissime di Dante, parla una lingua che non può essere compresa da nessuno, è assurdo provarvene su qualunque altra, ché la scienza poliglotta del Mezzofanti non scioglierebbe il problema. Se n' è avuta la riprova sperimentale nel gran numero d'interpretazioni che i filologi hanno escogitate, che perciò si distruggono a vicenda. Giacché è bensí vero che le parole di Nembrot hanno un colorito orientale: ma se fossero realmente ebraiche, o caldaiche, o aramaiche, o siriache, o arabe, o in genere appartenessero a un linguaggio esistente o esistito, non potrebbe mai darsi tanta disparità di opinioni.

E già un commentatore antico di buon senso, Francesco da Buti, aveva anticipata una condanna sommaria: "potrebbe essere — scriveva — che in alcuna lingua avrebbono significazione [le parole di Nembrot]; ma non ch' elli [cioè Dante] lo sapesse, né che fosse di sua intenzione „. Epitafio indicatissimo per l'onorata sepoltura di quelle versioni cervellotiche negli scaffali delle biblioteche![1]

***

Il problema non è arduo, ma alquanto complesso, o per lo meno fuori dell'ordinario. Basta però a semplifi-

[1] Per la letteratura del verso rimando ai comuni repertorî. Dell'opinione di taluno degli antichi terrò conto nel corso del lavoro.

carlo una distinzione ben netta fra la questione puramente dottrinale sulle ragioni e sull'essere di quel linguaggio fittizio, e l'esegesi di esso. Due cose, d'altra parte, che non possono andar disgiunte, perché la prima dà ragione del procedimento e dei mezzi della seconda, e questa, se mena a un risultato sicuro, è riprova a sua volta della bontà dei principî posti per indagini generali sulle teoriche e le dottrine.

Siccome però quelle indagini soverchiano di troppo l'interesse che può avere una particolare applicazione sia pure dantesca, e difficilmente potrebbero esser contenute entro confini modesti, mi limiterò a dirne quel tanto che è strettamente necessario, svolgendo invece, con tutti i dati che ho raccolto e che credo sufficienti, ciò che riguarda l'esegesi del verso.

***

Bensí non credo che la maggior serietà d'intenzione varrebbe a liberarmi dal troppo famoso *a nullo è noto* che mi sento scagliato addosso già prima di cominciare, se non ne discorro fin d'ora.

Che cosa significano le parole che Dante si fa dire da Virgilio:

> Lasciamlo stare e non parliamo a vòto
> ché cosí è a lui ciascun linguaggio
> come il suo ad altrui, ch'a nullo è noto?
> (*Inf.*, XXXI, 79-81).

Né piú né meno di ciò a cui abbiamo già accennato come a caposaldo di questa ricerca, che cioè il linguaggio che parla Nembrot gli è peculiare, non lo ha mai parlato altri che lui e, per conseguenza, fuori della figurazione poetica, è fittizio: condizione di cose stranissima, per cui Nembrot sarebbe stato nel mondo, dopo la punizione divina, sordo e muto, pur avendo l'udito e la favella.

Ma in che modo o fino a qual punto quel linguaggio è fittizio? Intanto è falso che quel linguaggio debba essere in sé stesso non significativo. Nessuno ha detto mai che l'ira di Dio contro l'istigatore del misfatto di Babele giungesse a farlo latrare come un cane o ululare come un lupo: e quel che Dante gli crea, è un linguaggio articolato, un linguaggio umano.[1]

Il nodo sta nel vedere se possiamo ricrearlo, se cioè è possibile che noi lo rifacciamo con quel procedimento e con quei mezzi co' quali Dante l'ha costruito; se ci riusciamo, potremo anche intenderlo, ché lo comporta il principio teorico, come ora vedremo.

Ma allora, lo *a nullo è noto?* Non fa una grinza ugualmente. È chiaro che, nella finzione artistica, quel Nembrot che Dante incontra nell'Inferno doveva esser presentato come quello reale, figlio di Chus, figlio di Cham, figlio di Noé... figlio dell'Eterno Padre, non della propria immaginazione, con quel linguaggio che gli toccò in sorte, fra i settantadue o settantatré degli esegeti, ignoto a tutti secondo molti e secondo Dante. Ma nel fatto non è lui che lo crea? Il lettore della *Commedia* può fermarsi alla finzione e non indagare piú oltre: ma il critico non deve perdere l'occasione di studiare se e come il Poeta fu conseguente ai suoi principî.

***

C'è da domandarsi prima di tutto perché Dante crei un linguaggio a Nembrot, cioè perché gliene assegni uno personale, ch'è tutt'una. Il D'Ovidio ne ha già discorso

---

[1] Deve aver pensato cosi anche Bernardino Daniello, quando scriveva che le parole di Nembrot "tutto che appresso di noi nulla rilevino et siano di nessun significato, vuol nientedimeno l'autore che esse, in suo linguaggio confuso, alcuna cosa significassero „.

molto ragionevolmente:[1] ma giova forse riporre in piú immediato contatto il pensiero dantesco con la tradizione dottrinale enteriore.

Il Genesi stesso faceva al Gigante un posto a sé (*seorsum*, dicono gli esegeti) e pareva nominarlo non tanto come capostipite di una schiatta, quanto come un personaggio singolare, notevole per la sua forza e la sua empietà, e per esser stato il primo che

usurpando l'altrui prendesse impero,

come parafrasa Fazio degli Uberti.[2] Flavio Giuseppe e san Girolamo non fecero questione per lui né di gente né di linguaggio. Ma la questione divenne presto grossa fra i commentatori, anche perché molto per tempo si dimenticò la genealogia biblica, per attribuirne al Gigante una diversa dal testo: senza contare tutto quello che vi architettò sopra la leggenda.[3] Sant'Agostino la risolvé per suo conto nel senso che anche Nembrot avesse una famiglia, ché altrimenti non ne verrebbe fuori quel numero di settantadue linguaggi, che doveva corrispondere al numero dei discepoli mandati fra le varie genti a evangelizzarle, se non creando due famiglie distinte ad Eber e al suo figlio Phaleg, cioè rinunciando all'uno o all'altro nella genealogia giudaica, cosa sicuramente contraria alla Bibbia.[4] E il numero di settantadue si fissò subito e tanto radicatamente, che i piú degli esegeti del medio evo lo credono giustificato abbastanza riferendo da san-

---

[1] *Op. cit.*, pag. 498.

[2] *Dittamondo*, libro VI, canto X.

[3] Cfr. M. Scherillo, *I Giganti nella "Commedia"* in *Alcuni capitoli della biografia di Dante*. Torino, Loescher, 1906, pagg. 396-447, e segnatamente pag. 437-442 sulla figura biblica e leggendaria di Nembrot.

[4] *De Civ. Dei*, XVI, 12; nell'ediz. Dombart, Lipsia, 1877 vol. 2, pag. 144.

t'Agostino la frase *ut ratio declarat*, non la dimostrazione relativa.

Così, assicurato all'interpretazione simbolica quel numero, si perdette di vista il calcolo col quale vi si era giunti e si seguitò a parlare di Nembrot, nel commento al capitolo etnografico del Genesi, non come capostipite di famiglia, ma come dominatore: istigatore per manía di dominio del superbo misfatto, primo sovrano di Babilonia anche dopo la dispersione delle genti.[1] Anche fra gli esegeti che si allontanano in qualche parte dal commento di Flavio Giuseppe e di Girolamo, son pochi coloro che stabiliscono qual fosse il linguaggio di Nembrot. E Dante non poté seguirne alcuno, perchè si attenne in tutto alle dottrine piú diritte e più autorevoli, anche dove è parso che sia originale e indipendente.

Ma giova ricordare almeno l'opinione che attribuiva a Nembrot il Caldeo, perché fu raccolta da Brunetto Latini,[2] e suggerita a proposito del nostro verso da Cristoforo Landino.[3] È agevole additarne l'origine nelle comuni nozioni bibliche sull'impero caldaico di Babilonia. Lo stesso san Girolamo, con palese incongruenza, almeno di parole, rispetto alla propria esposizione genetica, diceva nel commento d'Isaia che Babilonia era stata *fondata* dai Caldei.[4] Qualcuno poco esperto ha poi voluto conciliare le due opposte nozioni che Babilonia fu fatta

---

[1] Come ne aveva discorso Flavio Giuseppe, *Ant. Jud.*, I, 135 Νεβρώδης δὲ Χούσου υἱὸς ὑπομείνας παρὰ Βαβιλωνίοις ἐτυράννησεν.

[2] *Tresors*, pag. 31: "Neis Nembrot meismes mua sa langue de ebreu en caldeu „. Cfr. M. Scherillo, *op. cit.*, pag. 442.

[3] "Queste parole niente significano, et posto che significassino, non se ne può trar sententia intera, ma bene, mediante la caldea lingua, si potria alcuna cosa intendere, onde sopra di quella investigherai „. Però, s'io non erro, il Landino non assegna a Nembrot il Caldeo, ma trasporta a quella lingua quello che vedremo doversi dire dell'Ebraico.

[4] Libro XIII, cap. 47, in *Pat. lat.* del Migne, XXIV, 471.

costruire da Nembrot e che fu primitivamente città caldea, assegnando il Gigante a quella gente: contrariamente alle parole bibliche per cui quel *robusto cacciatore al cospetto del Signore* è figlio di Chus e quindi camita, e all'interpretazione tradizionale che faceva capostipite dei Caldei Arphaxat, di stirpe semitica. Ad ogni modo è opinione molto antica, perchè se ne trova traccia già sulla fine del secolo quinto.[1]

Abbiamo dunque che a Nembrot o non si attribuí affatto una famiglia e di conseguenza un linguaggio; o, attribuendogliela, non si seppe determinare quale fosse, e perciò del pari non si fu in grado di stabilire quale favella spettasse al Gigante; ovvero, assegnandogliene qualcuna, si urtò contro il testo e contro l'interpretazione piú ortodossa di esso.

Dante fu più radicale di tutti, almeno nell'espressione in cui sintetizzò il suo concetto: *a nullo noto*. Nell'epressione, dico, perchè il concetto è implicito nella divisione delle famiglie per arti, come è esposto nel *De vulgari Eloquentia*, e questa non è, come troppo sottilmente ha pensato il D'Ovidio, originale e suggerita al poeta filosofo dalle arti fiorentine, ma si appoggia largamente alla tradizione. "Nell'arte di regal promotore — ha però concluso egregiamente l'illustre letterato — era stato lui l'unico artefice „.

Ancóra: c'entra di mezzo la norma del taglione, quella famosa legge del contrapasso che è tanta parte in Dante di tutto il sistema morale dei premi e delle pene. La punizione inflitta da Dio a quei superbi, che gli autori del medio evo impararono da sant'Agostino ad elencare fra le *miserie* dell'umana famiglia, fu quella di non potersi piú intendere fra di loro. Nembrot, la cui parola dominatrice era stata intesa da tutti, doveva, per-

[1] *De genealogiis patriarcharum* di Anonimo, in Migne, *Pat.* LIX, 526.

ché avesse pena condegna, non esser piú inteso da alcuno: era una conseguenza schiettamente logica. Anche sant'Agostino aveva giudicato alla stessa guisa, senza però tirare la somma. Qual fu, si domanda, il genere della punizione? Giacché l'autorità di chi impera si esercita per mezzo del linguaggio, in esso fu condannato il peccato di superbia, di modo che non fosse inteso nel comandare agli uomini chi non volle ascoltare per ubbidire al comando di Dio.[1]

E non è anche qui senza importanza che il concetto e le parole stesse del santo d'Ippona siano passate per tradizione agli esegeti posteriori.[2]

***

Per il verso non abbiamo ancóra acquistato di molto; ma sgombro il terreno da nozioni erronee, e avviati per la via di concetti dottrinali piú vicini a Dante, resta agevole avvicinarci alla mèta. Giacchè la difficoltà di certi problemi eruditi troppo remoti dal nostro pensiero, sta appunto nel guadagnare non tanto le conoscenze necessarie, quanto il gusto e il garbo di valercene. Se, pur sapendo quanto bisogna, turbiamo la logica armonia delle cose con elementi estranei, con concepimenti soggettivi e con riscontri fallaci, si abbarbaglia la vista e vediamo monco e male, o ci si cambia il naturale color delle cose, come ai daltonici. Dante poi è cosí conseguente, cosí schiettamente scolastico nelle abitudini del raziocinio, che se lo fraintendiamo in un punto, ce ne sfugge con facilità tutto intero il pensiero.

Se il divino poeta volle far parlare Nembrot in un modo che ne ricordasse il grande peccato che si risolvé,

---

[1] *De Civ. Dei*, lib. XVI, c. 4. Nell'ed. cit., vol. cit., pag. 131.

[2] Cfr. Beda, *Hexaemeron*, lib. III, in Migne, *Pat. lat.* XCI, 125-126; Alcuino, *Interrog. et respons. in Gen.*, ivi, C, 533, ecc.

come quello di Adamo, secondo la cruda fantasia semitica, in danno irreparabile per tutta l'umanità, non potè pensar cosa oziosa. Dovette trovare nelle proprie e nelle altrui teoriche elementi su cui la creazione artistica potesse adagiarsi nobilmente e signorilmente, come sempre, non per via di storture. E non è affatto questo, nel caso presente, argomento di scarso valore e di troppo generica applicazione: perchè, se qualche volta sonnecchiano anche i sommi per momentaneo oblío di sé, o per rilascio di fantasia, o perchè la materia non risponde all'intenzione dell'arte, o per qualsiasi altro motivo, basta un po' di buon senso a far pensare che difficilmente non solo i sommi, ma anche i mediocri, si farebbero cogliere grossolanamente in fallo proprio là dove è evidente che han fatto cosa studiata e voluta.

Come dunque avrà Dante foggiato il verso di Nembrot?

L'unica ipotesi ragionevole è che lo creasse secondo le proprie vedute sul modo come si sarebbe operata la confusione babelica. Ma anche questa è questione non risolta ancóra. Dante ha parole esplicite circa l'origine del linguaggio che concepí dapprima, nel *De vulgari Eloquentia*, *concreato* nel primo uomo e poi, nella *Divina Commedia* (secondo la dottrina aristotelico-boeziana, divulgata da Beda, da san Tommaso e da altri), *connaturato* soltanto negli uomini, di modo che restasse ad essi la possibilità di variarlo *ad placitum*, o, come poeticamente tradusse, *secondo che v'abbella*; professò la comune dottrina circa il perpetuarsi della lingua adamitica in tutto il genere umano fino alla confusione di Babele, integra secondo i concetti del *De vulgari Eloquentia*, trasformata, per naturale svolgimento, secondo quelli del Paradiso; propugnò, almeno nel trattato esplicitamente, che il primitivo linguaggio si mantenne nella famiglia di Eber, e certo nella *Commedia* non lo esclude; ma tac-

que proprio sul punto che c'interessa, cioè sul modo della confusione.

Orbene: se questo fosse il suo posto, credo che riuscirei a dimostrare che Dante non poté seguire teorica differente dalla comune. Prova validissima si è la stessa distribuzione dei linguaggi in Europa, con le relative suddivisioni che parve originale o ricavata, non si sa come, da un passo d'Isidoro che non ci ha niente che fare, mentre risponde perfettissimamente a quella degli esegeti. Ma dovendo qui soltanto aprirmi la via alla soluzione del verso, mi limiterò a poche osservazioni generali. E sono:

1° che il modo di formazione dei linguaggi nella confusione babelica, fondamento di tutta l'etnografia e della linguistica medievale, era problema troppo importante e troppo vivo perchè a Dante non cadesse in mente di trattarne, se ne giudicava diversamente dagli altri. Non lo avrebbe fatto, probabilmente, alla maniera dei critici che si accapigliano fra di loro parola per parola e tirano in lungo per lanciare il volume, ma non avrebbe trasmesso ad essi il còmpito d'indovinarne il pensiero.

2° Quel passo del *De vulgari Eloquentia* ove, parlando della rispondenza di forma e di significato, nelle tre lingue d'*oc* d'*oïl* e di *sì*, di molte voci, anzi di *quasi tutte*, è detto incidentalmente che quella convenienza ripugna al concetto stesso della confusione, non esclude la comune dottrina: è questione di grado, non di principio. I tre *volgari* che noi sappiamo esser romanzi e che allora si considerarono derivati dal linguaggio di Thubal, son piú affini fra di loro che non i ceppi linguistici Thubal Gog Iavan l'uno rispetto all'altro, o rispetto all'origine comune, l'Ebraico.

3° Forse, anche volendo, Dante non avrebbe saputo sottrarsi, per scrupolo d'ortodossia, alle dottrine correnti, perchè già da secoli se n'era fatto un caso teologico,

nettamente posto e categoricamente risolto: Iddio non avrebbe potuto formare linguaggi nuovi nella confusione babelica, perchè avrebbe fatto opera diretta di creazione oltre le sei giornate di lavoro, mentre la Bibbia narra che nel settimo giorno si riposò.

Ad ogni modo per difetto, qui, di dimostrazione, poniamo solo come ipotesi che Dante abbia immaginato anche lui che le lingue babeliche fossero una distorsione morfologica della lingua primigenia, cioè dell'ebraico: ché a tanto, sfrondando e assommando, si possono ridurre quelle teoriche.

A convalidare poi il supposto che Dante applicasse questo principio alla creazione sua personale del linguaggio di Nembrot, ricorre súbito un riscontro tangibile. Quasi tutti gli scrittori medievali esemplificano con la parola *alma* che, com'essi dicono, significa in ebraico *vergine* e in latino *sacra:* e l'esemplificazione passò nel verso dantesco (*almi*, o piuttosto *aalmi*, come vedremo), sicché, piú che un riscontro, è anzi da vedervi la chiave, o almeno la spinta a formare quel verso, allo stesso modo che la medesima parola aveva generato la teorica. Ché, in fondo, tutto quello che si scrisse nel medio evo sul modo di confusione, va riportato al passo ove san Girolamo commenta e giustifica la propria versione di Isaia, VII, 14: *ecce virgo concipiet.* I Rabbini gli si scatenavano adosso perchè la parola del testo suona *giovinetta*, non vergine; e il Santo, a corto di dati positivi, stiracchia riscontri e argomentazioni, per concludere (è opportuno citarne le parole): " *alma* non solum *puella* vel *virgo*, sed cum ἐπιτόσει *virgo abscondita* dicitur et *secreta*, quae numquam virorum patuerit aspectibus, sed magna parentum diligentia custodita sit. Lingua quoque Punica, quae de Hebraeorum fontibus manare dicitur, proprie virgo alma appellatur. Et ut risum praebeamus Judaeis, nostro quoque sermone *alma* sancta dicitur. Omniumque pene

linguarum verbis utuntur Hebraei: ut est illud in Cantico canticorum (III, 9) de Graeco φορεῖον, id est, *ferculum* sibi fecit Salomon, quod et in Hebraeo ita legimus. Verbum quoque *nugas* et *mensuram* Hebraei eodem modo et eiusdem appellant sensibus. „[1]

Gli scolastici non dovettero far altro che dare a questi concetti una formula piú organica e piú rigorosa.

***

Adunque, essendo certo che Dante assegnò a Nembrot un linguaggio particolare, essendo certo che questo linguaggio non poteva non crearlo lui, vediamo oramai se l'analisi dà ragione o no all'ipotesi che Dante abbia seguíto quel processo creativo, che sarebbe l'unico logicamente indicato dalla comune teorica, se cioè abbia foggiato il linguaggio nembrottiano su parole ebraiche arbitrariamente alterate. O, meglio, giacché la giustezza dell'ipotesi difficilmente potrebbe mettersi in dubbio, è da vedere qual risultato positivo può dare l'analisi: ché laddove entra un elemento tanto perturbatore quanto è l'arbitrio, il terreno è sommamente malfido. Comunque, il peggior male sarebbe quello di rimanere a piedi, ché mi guarderò bene dal negare e dall'affermare, prima di averne diritto intero.

Intanto, un'altra cosa è anch'essa fuori di discussione: Dante l'Ebraico non lo sapeva. Ma a cosí piccola bisogna servivano a lui benissimo le parole e i nomi biblici tramandati dalla Vulgata. Anzi, mésse anche qui ragionevolmente da parte vecchie piacevolezze pseudo-erudite, che si sia valso dell'opera di rabbini o di qualche amico ebreo (nessun biografo narra che il randagio poeta traesse sotto il lucco Immanuele Romano); possiamo

[1] *Comment. in Isaiam prophetam*, libro III, in Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 109, sgg.

porre un altro principio presso che certo, che cioè a quella sola fonte è da ricorrere per tutte le cognizioni di ebraico che Dante mostra di avere.

Di questa cultura sono un esponente fedele i nostri lessici medievali, Papia, Uguccione e il Balbi. E potremmo arrestarci ad essi senz'altro: ma non sarà male aver sott'occhio la fonte stessa di quelle glosse, cioè il *Liber de nominibus hebraicis* di san Girolamo e i piú ricchi lessici di voci bibliche che son dati dalle Bibbie manoscritte: materiale, ben inteso, che va preso cosí com'è dato, piú o men buono che sia. Anzi, fin che possiamo, dovremo tener conto delle divagazioni etimologiche che vi intesserono gli scrittori medievali, e dei varî sensi secondo cui gli esegeti trattarono le narrazioni e le parole bibliche, letterale e spirituale, o storico morale e mistico, o storico allegorico tropologico e anagogico, giusta le loro sottili distinzioni. Qualunque saccenteria linguistica non sarebbe che spolvero in una giornata nebbiosa.

Orbene, chiunque si ponga a far questo spoglio, credo che dovrà necessariamente arrestarsi alle parole

*Raphaim man amalech zabulon *alma*

non solo perché ricordano cosí palesemente quelle nembrottiane

*Raphel mai amec zabi *almi,*

ma perchè non ce ne sono forse altre, per singolare fortuna di questo problema, che si accostino ad esse; sicché ne viene eliminata ogni questione di scelta.[1] Chi non ne fosse convinto, non ha, in tal caso, che a ritentare la prova.

---

[1] Cosí almeno è pei lessici e per san Girolamo; i dizionari biblici offrirebbero qualche altro riscontro, ma credo di aver seguíto la buona via fermandomi a quei primi.

Raphaim. È interpetrato da san Girolamo (MIGNE, vol. XXIII, pag. 815 sgg.): *gigantes* (De Genesi, 827), e *medici vel gigantes* (De Deuteronomio, 843). Papia ha la glossa: *raphium-gigantium.*[1] I dizionari biblici: *gigantes vel medici seu facture vestre aut laxati eorum.*[2]

Man. S. Girolamo: *quid* (De Exodo, 833): e Papia: Man — *quod est manna, interpretatur: quid est hoc? cum enim pius deus plueret manna filiis israel, quasi mirantes dixerunt: quid est hoc?* I dizionari biblici: *quid vel quomodo.*

Amalech. S. Girolamo: *populus lambens vel lingens* (De Genesi, 819); e Papia: Amalech — *interpretatur lingens terram, vel populus lambens sive relinquens, vel lingens populum vel declinans.* I dizionari biblici: *gens bruta vel populus lambens.*[3]

Zabulon. S. Girolamo: *habitaculum eorum, vel jusjurandum ejus, aut habitaculum fortitudinis, vel fluxus noctis* (De Genesi, 830); *potest et habitaculi substantia nuncupari* (Nov. Test. De Matthaeo, 887); e lo spiega anche: *habitaculum pulcritudinis.* (De Apocalipsi Johannis, 930). Papia: *Zabulon interpretatur fluxus noctis, odor suavitatis, habitaculum pulcritudinis.* E spiega citando Isidoro: Zabulon interpretatur habitaculum. Sextum enim hunc filium genuit Lia; propterea jam secura dixit: habitabit mecum vir meus. Unde et filius eius dictus est habitaculum. I dizionari biblici: *fluxus noctis vel jusjurandum eius: — fluxus noctis, habitaculi substantia vel habitaculum eorum seu habitaculum fortitudinis aut habitaculum pulcritudinis.*[4]

---

[1] Mi valgo del cod. *Ashburnham*, 63, 1-2; non cito Uguccione né il Balbi perché derivano da Papia.

[2] Ho consultato le Bibbie laurenziane *Strozz.* V; pl. V des. I; pl. IV des. I.

[3] Aggiungasi: Amalechite — *gentes brute vel populi lambentes.*

[4] Aggiungasi: Zabulonite — *habitaculorum substantia vel*

* **Alma.** I dizionari biblici: aalma — *virgo abscondita vel absconsio virginitatis.* La parola, non essendo nome proprio, non comparisce nel Liber de Nominibus, ma vedemmo già come ebbe a parlarne san Girolamo. Papia, sotto *Virgo*, riporta quel passo, arrichito con varie altre nozioni; e così Giovanni da Genova.

***

Saranno proprio queste le parole che Dante ebbe presenti? C'è buona ragione di crederlo. Avremmo allora questa equivalenza:

Raphel mai amec zabi * *almi*

= raphaim — man — amalech — zabulon — * alma

= gigantes — quid? — relinquere, lambere, lingere — habitaculum — virgo, o piuttosto sacrum, excelsum, ecc.

Se poi ci proviamo a levarne un costrutto, veniamo necessariamente ad avere presso a poco così:

giganti, e che?, abbandonate (o state a leccare) l'edificio sacro (o eccelso)?

E credo che, nonostante la poca sicurezza di certi punti, che meritano ulteriore indagine, questa versione dia súbito molto affidamento. Il risultato a cui siamo giunti con tutto il rigore di metodo ch'era possibile e con fermissima sincerità di critica, risponde così strettamente alla figura tradizionale e dantesca di Nembrot, che a nessun altro all'infuori di lui, capo e istigatore del misfatto di Babele, potrebbero farsi dire quelle parole. Uno scherzo del caso sarebbe straordinario davvero! E chi a quel risultato fosse giunto per la via che ho battuta io, credo che sarebbe sorpreso come me di ritrovare Nembrot nei bassorilievi del cerchio dei superbi, nel Purgatorio, proprio nel medesimo atteggiamento:

---

habitacula eorum seu habitacula fortitudinis aut habitacula pulcritudinis.

Vedea Nembrot a piè del gran lavoro
quasi smarrito, a riguardar le genti
che in Sennaar con lui superbe foro.
(*Purg.*, XII, 34-37).

Se quella pietra parlasse (e l'artefice scolpì quei simboli con magistero divino), non potrebbe dire altre parole. Non par proprio che Dante abbia voluto compiere l'una con l'altra figura? Potremmo tradurre con parole dantesche:

genti, e che! abbandonate *il gran lavoro?*

E forse il *lambere* o *lingere*, com'è interpretato *amalech*, ricorda lo *a piè* della terzina, perché la situazione, tanto nell'Inferno, quanto nel Purgatorio, è il momento culminante del dramma, quando, per l'improvvisa confusione, quella stolta gente lascia di costrurre l'immensa mole (si ricordi com'è descritta nel medio evo, con elementi presi a prestito dagli storici pagani che parlarono di Babilonia), e vaga incerta del proprio destino, prima di essersi dispersa. Ancóra: c'è un solo elemento, nel verso di Nembrot, che dà qualche guida pel costrutto di quelle parole, la identità di desinenza zabi-*almi, che sta ad indicare una concordanza: e anche questo nella traduzione si conserva e risalta.

*
* *

Ma per questo appunto che il risultato sembra buono, è da cercare piú addentro per trovare possibilmente quale sia stato l'atteggiamento del pensiero dantesco rispetto a ciascuna di quelle parole. Prima di tutto non si può credere, senza un ragionevole dubbio, che Dante sia andato a cercare nei lessici le voci che ha scelte. Al critico convien farlo, perché gli valgono da indici di cui non potrebbe fare a meno: ma le esigenze della critica

son ben lontane dalle ragioni dell'arte. Né possiamo dire che Dante ricordava quelle parole e che gli erano familiari, senza qualche dimostrazione. L'interpretazione stessa, se nell'insieme ci affida, vuole nei particolari qualche dilucidazione.

Orbene, le nuove indagini confermano pienamente e avvalorano il primo risultato.

Raphaim ricorre nel Vecchio Testamento dodici volte,[1] e basta, credo, per la certezza che la voce potesse esser molto nota. Ma di *giganti* non c'è che Nembrot alla costruzione della torre di Babele, ed egli stesso per un errore d'interpretazione, scomparso nella Vulgata, ma conservato tradizionalmente nel linguaggio degli esegeti: perché Dante applicherebbe quel termine anche ai seguaci? Per il significato allegorico. Se prendiamo, per un esempio, le *Allegoriae quaedam in Sacram Scripturam* di Rabano Mauro, che non son altro, come le opere analoghe, che una compilazione di nozioni e concetti diffusissimi, troviamo: " Per gigantes superbi homines, ut in Genesi: 'Gigantes regnant super terram' (*Gen.*, VI, 4), quod homines reprobi regnant in praesenti vita „.[2] Per l'origine del simbolo ci sarebbe da risalire fino a Filone Giudeo, là dove intesse strane teoriche su la piú strana narrazione genetica del connubio dei figli di Dio con le figlie degli uomini; ma, pel caso nostro, basterà ricordare che in tutta la tradizione esegetica l'erezione della torre fu considerata come peccato di superbia, e che Dante rivolse quella precisa parola ai costruttori di essa:

. . . . . le genti
che in Sennaar con lui *superbe* foro.

---

[1] Cosí almeno secondo le vecchie *Concordantia biblica*.

[2] Migne, *Patr. lat.*, vol. CXII, pag. 946. Tralasciando altre significazioni, che non illustrerebbero punto l'argomento, mi paiono da segnalare anche le seguenti: " Per gigantes *princi-*

Pel verso acquistiamo súbito qualche altra cosa: *raphel* = genti superbe.

Man non ha bisogno di indagini particolari: tanto conobbero la parola i nostri vecchi che ce l'han tramandata nella forma volgare *manna*.

Amalech deve fungere, pare, da verbo, e della sua scelta credo che non si possa dare altra ragione all'infuori di questa, che si attagliava pienamente al significato voluto. Ma non è inopportuno ricordare che ricorre spesso nei libri sacri (Amalech trentasette volte, Amalecites undici). E per vero, anche senza di ciò, qualunque mediocre conoscitore di storia sacra non avrebbe potuto ignorare il nome di quel popolo contro il quale combatté Giosuè con la spada, e Mosè con le orazioni. Racconto ingenuo questo dell'Esodo (XVII), ma grandemente pittorico. Tien dietro alla sedizione di popolo contro Mosè perché mancava l'acqua per dissetarsi, finché Dio ordinò a lui di percuotere con la verga la pietra di Horeb. Ed ecco súbito Amalech a porre nuovo indugio al faticoso viaggio del popolo del Signore. Ma Mosè vigilava dalla vetta del colle; " e quando Mosè teneva in alto le braccia, vinceva Israello; se poi alcun poco le lasciava cadere, Amalech aveva la meglio. Frattanto le braccia di Mosè erano gravate: sicché, tolta una pietra, gliela posero sotto, perché vi sedesse; Aronne ed Hur, d'ambo i lati, reggevano le braccia di lui. E cosí non

---

pes terrae, ut in Jsaia (XIV, 9): 'suscitabit tibi gigantes', id est eriget in mundo principes sublimes „.

" Per gigantes daemones: 'Terram gigantium detrahes in ruinam (*ib.*, XXVI, 19)', id est, infernum, qui est habitatio daemonum, destrues „.

" Gigas *quilibet homo fortissimus*, ut in Psalmis (XXXII, 16): 'Gigas non salvabitur in multitudine virtutis suae', id est, in tollerantia passionum, et velocissimus in transcensu rerum mundanarum, et non tamen salvabitur in multitudine virtutis suae, sine auxilio gratiae „.

caddero giú fino all'occaso „. In questo modo Giosuè poté vincere Amalech e passarlo a fil di spada.

Elencare i passi dei Padri e degli scrittori del medio evo dove, interpretando questo o altri luoghi biblici nei quali Amalech è ricordato, o riportandoli, adottano l'una o l'altra, piú d'una, o tutte insieme le spiegazioni già citate di san Girolamo e dei lessici, sarebbe un fuor d'opera e bisognerebbe empirne piú pagine. Basterà avervi accennato.

Ugualmente dicasi di **Zabulon** figlio di Giacobbe e di Lia, che dètte il nome ad una delle dodici tribú degli Ebrei. Anche questo nome, come quello di Amalech, dètte luogo a numerose allegorie, di cui però quella tipica tradizionale è che rappresenti la Chiesa, mentre Amalech significa il diavolo.[1] Nei sacri testi ricorre quarantadue volte, Zabulonites due.

Ma perché *habitaculum* ad indicare la mole immensa della torre, il *gran lavoro?* Anche qui ricorre uno di quei riscontri ch'è impossibile immaginare casuali. La parola era stata già usata da sant'Agostino, spiegando

[1] Citerò due compilatori. S. Isidoro, *Allegoriae quaedam scripturae sacrae*, dice: "Amalech designat diabuli figuram, qui, obvius Dei populo, per signum crucis evincitur. — Zabulon eamdem significat Ecclesiam, quae, secus fluctus hujus vitae inhabitans, omnes tentationes et turbines saeculi portat „ (in Migne, *Patr. lat.*, LXXXIII, 109, 106). — Rabano Mauro, *De Universo*, libro III, cap. I: " Amalec, qui interpretatur *populus lambens* sive *lingens cum exercitu suo*. Qui humanam semper desiderat perditionem, et per doli machinationem populum Dei decipere gestit, diabulum significat. Hic obvius Dei populo resistens, ad signum crucis evincitur „. E *ib.*, libro II: " Zabulon, qui interpretatur *habitaculum*, propterea quia Lia jam secura de cohabitatione Jacob dixit: Habitavit vir meus mecum (*Gen.*, XXX). Hic eamdem Ecclesiam significat, quae secus fluctus hujus vitae inhabitans, omnes tentationes et turbines hujus saeculi sustinet et in doctoribus suis ad montes virtutum [et] laudes Domino referendas convocat populos omnium gentium „ (in Migne, *Patr. lat.*, CXI, 53, 44).

che Nembrot costruiva Babilonia perché " civitatum caeterarum gereret imperium, ubi esset tamquam in metropoli *habitaculum* regni „.[1] Parole e concetto passati poi nei compilatori posteriori.[2]

Si aggiunga che l'epiteto di *vergine* era stato dato a Babilonia da Isaia (XLVII): " Descende, sede in pulvere, *virgo filia Babylon*, sede in terra: non est solium filiae Chaldeorum, quia ultro non vocaberis mollis et tenera „. E seguono parole di odio cieco e minaccie di vendetta: " Tolle molam et mole farinam: denuda turpitudinem tuam, discooperi humerum, revela crura, transi flumina. Revelabitur ignominia tua, et videbitur opprobrium tuum: ultionem capiam et non resistet mihi homo „.

Anche questo riscontro è singolare, e per mia parte non dubito punto che Dante lo abbia avuto presente. Credo infatti che lo *alma-virgo* delle esemplificazioni potesse molto agevolmente richiamargli alla mente *virgo-Babylon* del passo del Profeta, per una associazione di idee facilissima a cogliere, essendo che la prima di quelle parole era indissolubilmente legata alle dottrine della confusione, della quale la seconda era l'espressione non solo storica, ma anche etimologica; Babylon poi, come abbiamo già notato, per un una reminiscenza esegetica, gli avrebbe presentato *habitaculum*, e questo a sua volta *Zabulon*. Certo Dante potrebbe esser giunto al costrutto *zabi *almi* anche per via diversa da quella che ho tracciata; ma parmi che non si possa escludere l'influenza del passo d'Isaia, specialmente se si considera che, notissimo in sé stesso per appartenere ad una delle piú celebri profezie, piú ancóra doveva esserlo a cagione dell'affaccendarvisi intorno che fecero gli esegeti;[3] che certe

[1] *De Civ. Dei*, XVI, 4; nell'*ediz. cit.*, vol. II, pag. 130.

[2] Cfr. il Commentario pseudo-eucheriano al Genesi in MIGNE, *Patr. lat.*, L, 940.

[3] Riporto per intero questa pagina di san Girolamo dica-

invettive dantesche ripetono non poche movenze da questo o da consimili luoghi biblici, sicché se n'ha indizio sicuro che gli erano familiari; e che, in fine, se la profezia di Isaia si riferisce a tutt'altra epoca da quella di Nembrot, non ne viene per nulla scemato il valore del riscontro, perché Babilonia e confusione son due termini che non si scindono mai nella mente dei medievali, e troviamo chi al concetto della confusione risale espressamente anche a proposito di questo passo:[1] tanto piú dunque poteva seguire a Dante che vi aveva un richiamo immediato nella figura stessa che trattava.

---

pitale importanza: " Quomodo in Ezechiele sub figura navis et omnis instrumenti ejus Tyri ornatus exponitur, quae negotiationibus dedita est (*Ezech.*, XXVI), et propter aquarum abundantiam rex Aegypti draco appellatur, et squamae illius juncusque ac papyrus et pisciculi describuntur, et Jerusalem cum idolis fornicationem scortorum ac lupanaris similitudo testatur: sic in praesenti loco sub persona captivae mulieris, quae quondam regina fuerit, Babylonis servitus indicatur: dicitur-que ei ut descendat de regni superbia, et in pulvere sedeat. Virgo autem appellatur et filia: vel quia omnes homines creatura Dei sumus; nec est Babylonis juxta haereticos natura damnabilis: vel ob luxuriam et ornatum urbis quondam potentissimae, quae cum senuisset, et vicina esset occasui, virgunculam et puellam se esse jactabat. Licet ex eo quod juxta LXX scriptum est, *filia Babylonis*, non ipsam Babylonem quidam, sed Romanam urbem interpretentur, quae in Apocalypsi Johannis (*Apocal.*, XIV) et in Epistola Petri (I *Petr.*, V), Babylon specialiter appellatur, et cuncta quae nunc ad Babylonem dicuntur, illius ruinae convenire testentur, contra quem vocanda sit avis, Deique justitia: ut postquam Sion, id est Ecclesia, salvata fuerit, illa permaneat in aeternum „ (*Comment. in Isaiam prophetam*, libro XIII, cap. XLVII, in Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 470-71).

[1] Rabano Mauro: " Virgo, mens prava, ut in Isaia: 'Sede in pulvere, virgo filia Babylonis', quod molliter moratur in terrena cogitatione a bono opere sterilis anima vitiorum confusione subjecta „ nelle citate *Allegoriae in Sacram Scripturam*, Migne, CXII, 1080.

Ricostruito cosí questo nucleo, che certo è la parte essenziale del verso, resta piú facile adattarci all'idea di una caccia, per cosí dire, alle parole ebraiche, nel fondo delle reminiscenze, per ciò che rimane del linguaggio di Nembrot. Il processo intimo del pensiero dantesco, sarebbe dunque molto meno scomposto di quel che pareva a tutta prima. Ma non potendo presumere di essere riuscito persuasivo a tutti, giacché è sempre malsicuro ritentare per vie tanto sottili il pensiero di chicchessia, e perciò la diffidenza è giusta, ripeterò anche per **alma* l'argomento piú oggettivo, cioè la notorietà di questa parola. L'abbiamo già rilevata nella sommaria esposizione delle teorie linguistiche, né credo necessario riportar qui le molte citazioni che ricorrerebbero, essendo materia che può meritare di esser trattata a parte. La voce penetrò col tempo nei glossarii, come nome comune, e se ne fecero gli astratti *almicies*, *almitudo*. L. Diefenbach ha raccolto dai lessici latino-germanici le seguenti glosse che val la pena di riferire: *alma*, *iunkchfraw*, — *iuncfruwe*, — *verporgnen Käuscheit ; almus, helghe ; almicies* o *almitudo, haylickait*.[1]

In breve, raccogliendo le sparse fila, abbiamo che lo scopo di queste ricerche è stato raggiunto, anzi superato: esse infatti non solo ci assicurano che Dante poté aver familiari, e perciò valersene, le voci bibliche da noi rintracciate sulla guida dei lessici, ma, coi riscontri che porgono, illustrano anche ed avvalorano in modo insperato la spiegazione già prima ottenuta.

***

Si aggiunga che con queste indagini si ha modo di reintegrare il verso nella sua giusta lezione. È noto che

[1] *Novum glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*, Francoforte sul Meno, 1867, pag. 17.

comunque si leggano, dalle parole di Nembrot non si possono cavar fuori piú di dieci sillabe. I frequentissimi iati non ci sorprendono gran fatto, quando si ripensi a quel principio che Dante ha posto nel *De vulgari Eloquentia* (I, VII, 6): "quanto excellentius exercebant, tanto rudius nunc barbariusque locuuntur „. Vuol dire che il linguaggio di Nembrot, che fu capo e duce di quei colpevoli, quanto meno è armonioso, tanto piú è razionalmente perfetto. E per verità tutte quelle vocali non appoggiate convenientemente a consonanti, impacciano e rallentano talmente la pronuncia, che il verso, per dirlo tutto, diventa eterno nelle labbra. Non c'è dunque da vedere nella troppa frequenza dell'iato un indizio di corruzione. Anzi non è verosimile quello che è stato detto da molti, che il verso sia straordinariamente guasto, perché i copisti, non intendendolo, piú facilmente potevano alterarlo: chi ha un po' di pratica di testi manoscritti, sa che gli amanuensi hanno commesso i maggiori errori proprio dove han creduto di capire molto facilmente. Se l'apparato critico della futura grande edizione della *Divina Commedia* non sposterà i dati noti finora,[1] l'unica variante da accogliere sarebbe quella dei codici che pongono un *et* fra zabi-almi, perché è la sola sufficientemente autorizzata dalle collazioni: con questa sillaba il verso raggiungerebbe la misura voluta. Ora siffatta congiunzione latina è da escludere recisamente da quel linguaggio; ma, d'altra parte, è poco ammissibile che ci sia stata posta a capriccio. Deve essersi sviluppata da qualche altro elemento, che non potrebbe essere altro che una *a*, confondibilissima in una certa scrittura col segno 7.[2] Ne

[1] E non pare, da ciò che gentilmente mi ha comunicato il chiarissimo prof. Giuseppe Vandelli.

[2] Il fatto si ripete anche in codici danteschi. Confronta, per un esempio, *Purg.*, XXIV, 96 nel codice Laurenziano 40, 13 "come la mente 7 le parole sue „.

viene spiegata in modo ragionevole anche la caduta di quella lettera negli altri codici, essendo facile che qualche copista abbia voluto correggerne la ripetizione, secondo lui erronea.[1] Dovremmo dunque leggere *aalmi*, non *almi*, cioè giusta la grafia che di quella voce ebraica dànno i lessici biblici,[2] il Balbi nel *Catholicon*, e chi sa mai quanti altri.[3] Più tardi Gasparino Barzizza, nel primo comma della parte applicata della sua opera ortografica, insegnava: " Aalma per duplex a. Est enim velut placet Hieronymo idem quod virgo abscondita vel secreta „;[4] e non è improbabile che, come tante altre delle sue regole, risalga anche questa a grammatici anteriori. Di più l'analogia stessa con le altre parole del verso, che non son tocche affatto nella prima sillaba, o, diremo, nella radice, conforta a leggere in questo modo.

***

Non è un giuoco di bussolotti questo, e se tutto torna a capello, vuol dire che si è colpito nel segno. Vero è che a nessun altro genere di critica, come a quello che fu esercitato attorno a questo verso, si può rivolgere quel sarcasmo con cui Dante sferzava la sua città natale:

. . . . . a mezzo novembre
non giunge quel che tu d'ottobre fili;

---

[1] È forse superfluo, ma giacché m'è occorso, posso citare il caso analogo del comma *Virgo* nel Balbi (Codice Laurenz. Pl. XXVII, sin. 2), dove la prima volta che quella parola ebraica vi ricorre è scritta *alma*, tutte le altre *aalma*. Evidentemente il copista, che a tutta prima aveva inteso di correggere, è poi stato vinto dal ripetersi della forma *aa*, e non l'ha piú tocca.

[2] Cfr. il luogo cit. a pag. 22.

[3] In Papia (cod. Ashburnham, 63) si legge costantemente *ahalma*

[4] *Orthographia clarissimi oratoris Gasparini Bergomensis*, senza indicazione di anno e di luogo.

ed è vero insieme che tutti quelli che han trattato di questo quesito hanno avuto come me la persuasione di aver filato uno stame di lunga durata. Ma confesso che la mia fiducia non è punto scossa: a buon conto questo studio ha già fatto anche l'esperimento del tempo, e con profitto, perché le riprove son balzate fuori man mano, a poco a poco.

Credo perciò che se qualche dubbio rimane ancóra, non si possa parlare di obiezioni vere e proprie, ma piuttosto di quesiti da sciogliere, coerentemente al risultato ottenuto. Uno di questi non può essere trascurato fin d'ora. Nembrot pronunciando le parole che abbiam visto e che, ripetiamolo, suonano con ogni approssimazione:

genti, e che! abbandonate il gran lavoro?

assume la sua espressione storica, presentandosi anzi in quell'atteggiamento in cui anche altrove a Dante è piaciuto di coglierlo: ma non dice affatto parole che convengano alla situazione del momento, perché non è certo quello un discorso che possa esser rivolto ai due pellegrini, e che abbia una relazione logica palese col loro apparire. Come si spiega ciò? Credo che non sia difficile indagarlo. Tutti gli scrittori del medio evo si son compiaciuti di coprire quel protervo di male parole e di moltiplicare contro di lui le accuse, tanto che, quasi non bastasse la colpa gravissima della torre, ci fu anche chi ne fece il primo banditore dell'idolatria nel mondo. Dante no, non devía affatto dal suo punto: Nembrot non è per lui che un superbo: ma spingendosi fino agli estremi nell'applicazione logica della pena, arrivò ad immaginarselo come un'*anima sciocca*, un'*anima confusa*. Cioè, fino ad *anima confusa*, se altro non ci fosse, potremmo credere che parola e concetto fossero suggeriti dalla comune punizione, piú grave per Nembrot che per gli altri, come

abbiamo veduto, per aver questi ricevuto un linguaggio singolare, inintelligibile: ma con *anima sciocca*, che non può essere una frase oziosa, è evidente che Dante ha indicato qualche cosa di piú, cioè, non resta altro, l'intima confusione dell'intelletto di lui. Il Gigante adunque parla un brutto linguaggio (*cui non si convenien piú dolci salmi*, frase alla quale fa riscontro il passo rilevato del *De vulgari Eloquentia*); non può farsi capire da nessuno e di piú, nel suo modo di esprimersi, è anima sciocca e confusa, cioè dice cose stolte, non ragiona. A lui non resta altro che il *corno* per affermarsi in qualche modo, il quale è simbolo di superbia, come fu avvertito da commentatori antichi e come confermano comuni allegorizzazioni precedenti.[1] Certo Dante avrebbe potuto fargli dire cose diverse, ma non è piccola avvedutezza esser ricorso proprio a ciò che piú valeva a compierne la figura. Siamo in grado cosí di sorprender tutta la goffaggine di lui, pure nell'espressione mimica, perché anche questa è possibile ritrarre dalle parole che dice. E chi sa? Forse Dante ha immaginato che il fatto maraviglioso della sua comparsa nell'Inferno, insieme col suo duca, ridestasse e riproducesse in Nembrot quello stesso moto di sorpresa e di rabbia che dovette cagionargli l'improvvisa e straordinaria confusione delle sue genti, e perciò gli ha messo in bocca parole che starebbero benissimo dette nell'altra circostanza.

---

[1] Nelle citate *Allegoriae* di Rabano, alla voce *cornu* (col. 903), si legge fra l'altro: " superbia, ut in Psalmis: 'Nolite exaltare cornu' [Psal. LXXIV, 5] id est, nolite vos elevare per superbiam „. Ed è da tener conto anche di quest'altra spiegazione simbolica: "Per *cornu* potestates impiorum, ut in Psalmis: 'Et omnia cornua peccatorum confringam' [Psal. LXXIV, 14], id est, potestates impiorum destruam „.

IL PIÉ FERMO

(INF., I, *30*)

Già pubblicato nel Giornale Dantesco
anno XIII (1905), quaderno V

A Tina Guerri.

Ho potuto mostrare che i due versi della *Commedia* apparsi fino ad oggi come i piú irriducibili — le oscure parole di Pluto e la lingua strana di Nembrot — offrono invece materia sicura e abbondantissima di indagine. E non c'è da farne meraviglia: ben altre sorprese ci ha già fatte la ricerca metodica della scienza di Dante attraverso quella del tempo suo, e nessuno può dire quante altre ancora ce ne serbi.

Giacchè, se l'anima del nostro sommo e sovrano Poeta sarà sempre all'altezza di tutte le civiltà e di tutte le generazioni che si succederanno, la sua dottrina è già virtualmente tramontata, e si farà sempre più remota da noi, anche nel suo interesse storico. Possederla oggi per intero sarebbe cosa ben ardua; riviverla, con l'atteggiarla come Dante fece, è quasi impossibile.

Accadrà quindi ancora piú volte che una ricerca fortunata distrugga d'un tratto lunghe e faticose costruzioni di critici. Ché un dato solo, ma certo, viene ad assumere per molti problemi esegetici il valore di una cifra in un calcolo; finché quella cifra non è al suo posto, si può seguitare le prove all' infinito, ma il conto non tornerà mai; trovata la cifra è risoluto il problema.

Il difficile sta appunto nel ritrovare dati positivi. In un arsenale di ferri vecchi qual'è per noi grandissima parte della cultura del medio evo (mentre è tutta cultura viva di Dante) difficilmente si potrebbe dire sempre dove si ha da cercare; come nessuno, anche esperto, battendo il piede in un terreno archeologico, può dire: proprio in questo punto sta il fossile; ma è sicuro che non potremo mai fidarci di avere avvantaggiato il laborioso commento del poema dantesco, finché la ricerca meditata, o magari il caso stesso, non ci abbiano condotti all'acquisto di quei dati di cui difettiamo.

Perciò io non esito punto a propugnare che la maggior parte dei piú astrusi problemi danteschi son nati non già dalla loro intrinseca e reale difficoltà, ma dall'insufficienza della cultura nostra. Se si fosse frugato per tempo nei lessici medievali, quella gazzarra multiforme di ipotesi attorno al verso di Pluto non sarebbe stata possibile; se si fosse conosciuta bene la sottile dottrina della confusione di Babele e si fosse razionalmente applicata, le parole di Nembrot non avrebbero fatto dire tanto solenni sciocchezze. E cito questi due esempi perché mi sembrano (e forse son) i piú caratteristici, non perché mi riguardino; ma son tutt'altro che soli.

Se ne impara che per molti almeno di quei casi dove la critica ha esaurito tutti i suoi mezzi piú alla mano, i riscontri interni, gli adattamenti di contesto e simili, è necessario cambiar rotta. Anche la formula: "spiegare Dante con Dante„ a tutto non arriva, e forse poco piú potrà dare di quel che ha fatto. Conviene che i dati ci vengano dal di fuori. Bisogna insomma pensare che quei luoghi vadano trattati come quelli palesemente dottrinali e scientifici, come un dato astronomico, per esempio, o una teoria teologica, dove non è chi non sappia che non bastando la cultura nostra dobbiamo rinfrescarla in quella del tempo. E del resto la dottrina s'insinua per mille

vie, specialmente in uno scrittore come Dante, anche nei singoli termini. Troveremo allora che i cosidetti indovinelli ed enimmi danteschi non esistono affatto, o almeno molto limitatamente, perciò che ha riguardo all'interpretazione letterale, ma sono stati creati da una lunga abitudine di cattiva critica. Rimarranno forse, pel senso allegorico, molti casi irriducibili, perché è materia che consente ampia soggettività: ma anche in questo campo acquisteremo sicuramente moltissimo, mano mano che scopriremo un maggior numero di movenze allegoriche tradizionali e la diuturna abitudine con esse ci dia la capacità di applicare come a dire la cifra o la formula che la conoscenza sicura delle dottrine ci può suggerire.

Insomma, la sfiducia ostentata dai dantisti e divenuta di moda per parecchi di quei quesiti ermeneutici, dibattuti da secoli, che aspettano ancora una soluzione, non è razionale né ragionevole: cerchiamo e troveremo.

***

Il *pié fermo* presenta pochi elementi per una ricerca metodica. Quei pochi ci sono perciò piú preziosi, e a maggior ragione dobbiamo cercare di fissarli bene.

E cominciamo dal contesto, che del tormentato problema è parte integrante e principalissima.

Non si possono delineare i contorni della scena che Dante, nella sua visione o fantasticato viaggio, finge avvenuta sopra la terra, perché mancano i dati. È indeterminatezza voluta, avendo il Poeta mirato a muovere la fantasia a immaginare e lo spirito alla riflessione: non si si può né si deve valutare o misurare; lo richiede la situazione stessa. E superfluo ricordare che lo smarrito Poeta narra di non saper lui stesso come si sia ritrovato nella selva oscura, e ciò che grava nella sua memoria non ne è davvero l'estensione, il contorno o la forma, ma

l'azione che ebbe nel suo spirito travagliato. Poi, per tutta la scena, l'indeterminatezza e l'indefinito, oltre che dalla situazione, nascono anche da ciò che la parole adoperate a designare le cose si prestano ad una interpretazione oscillante, comportando una significazione piuttosto ampia anche nel linguaggio comune; tanto piú qui, dove sono pregne di significato allegorico.

Ciò spiega, e in parte anche giustifica, le controversie dei critici. Ma c'è una misura nelle cose: e se saremo discreti, se ci studieremo di ricevere la impressione pura e genuina di ciò che Dante dice veramente, senza nulla aggiungervi, potremo riuscire a uguagliare la visione nostra a quella dell'artefice.

Non bisogna gettare il pondo di intesi e sottintesi, di distinzioni e sottodistinzioni non palesi e mal sicure, in un luogo già carico per sé stesso e denso di significati manifesti.

Quello che c'è di concreto, di manifesto — topograficamente — è che Dante, smarrito e pieno di sonno, si trova in una *selva*, nel buio della notte; al mattino ha dinanzi un *monte*, che apparisce come isolato. Di piú precise determinazioni va parlato con discrezione. Con qual ragione si potrebbe indagare tutto intorno la forma della valle dove la selva giace, quando Dante non si è curato di dirlo, perché tutta la sua attenzione è rivolta altrove? È posta ai piedi del monte, sta in contrasto con esso, nel suo valore allegorico, e perciò è gioco forza immaginarcela come terreno basso, pianeggiante; ma niente altro che questo.[1] Cercarne i confini e tentare

---

[1] Enrico da Settimello dice a modo di proverbio che non c'è monte senza valle:

> Non sine felle suo dulcet fortuna, nec albet
> Absque nigredine; nec mons sine valle fuit.

(*De diversitate fortunae*, l. I, 31-32). E si confronti la definizione di valle che dà Giovanni Balbi (Cod. Laur. Pl. 27 sin°

di stabilire la configurazione che Dante non ha data e che sarebbe inverosimile avesse notata, se si trovò nella selva smarrito, nel buio della notte e dell'anima, non può condurre ad altro che a fantasie oziose.[1]

S'illuminano alcun poco anche i dettagli col sorgere della luce sul colle e il rifiorire della speranza nell'anima del Poeta. Ma bisogna procedere anche qui con man leggera. Cosí, è un *monte* o un *colle* quello che il Poeta si trova dinanzi? Egli si vale dell'uno e dell'altro nome indifferentemente; né forse basta a giustificar ciò quella certa oscillazione dell'uso, o che la comune lessicologia medievale distinguesse poco bene fra *mons* e *collis*,[2] per-

---

2): Vallis a vallo -llas dicitur... quia vallata sit montibus. Unde vallosus... vallestris... et per compositionem hec convallis -llis, idest magna vallis. Vel valles dicuntur ubicumque sunt humilia loca camporum et depressa, quasi vulsa. Hinc et convalles depressa loca terrarum inter montes.

[1] E non vale, come crede il Flamini (*I significati reconditi della "Commedia" di Dante e il suo fine supremo*, Livorno, Giusti, 1903, pag. 73 e seg.), che Dante adoperi altrove la parola valle ad indicare "un profondo incavamento del suolo, simile a quello che, sotto il livello delle terre emerse, riempiono le acque del mare". Non la valle dà la forma ai contorni, ma sono questi che stabiliscono la forma della valle, che per sé stessa non è altro che terreno basso. Altra è *la maggior valle in che l'acqua si spande... fuor di quel mar che la terra inghirlanda* (*Parad.*, IX, 82, 84), cioè il Mediterraneo, e altra *l'alta valle feda, la valle d'abisso, la valle buia*, ecc., espressioni con cui Dante designa tutta o una parte della conca d'inferno. E fra gli stessi esempî che il Flamini adduce ci sarebbe buon giuoco a ridire; ché le dieci valli in cui è distinto il fondo di Malebolge, e quella del Purgatorio *dove la costa fece di sé grembo* (VII, 68), dove *il monte era scemo* (VII, 65), cioè la *picciola vallea* che da una parte *non ha riparo* (VIII, 97-98), nella quale sono accolte le anime dei Principi, non sono piú "un profondo incavamento del suolo", ma dovrebbero dirsi piuttosto valli a mezza costa!

[2] Giovanni Balbi (Cod. Laur. Pl. 27 sin. 2): Mons a moveo dicitur... altus terre tumor et dividitur in tria: radicem, la-

ché se Dante avesse avuta la visione netta della forma dell'altura che agognava salire, non l'avrebbe attenuata pel lettore con la sinonimia delle espressioni. La ragione è da ricercare anche qui nel fatto che tutta la rappresentazione è inspirata a un senso molto forte dell'indefinito. In fondo, monte o colle che sia, quest'altura che fa rinascere la speranza nell'anima del Poeta non è che un simbolo, piú che il teatro di una scena; nel quale simbolo la forma specializzata non entra per nulla.

***

Difatti i simboli fondamentali di questa azione primordiale sono due e non piú, come è nell'impressione della pluralità dei lettori e come vuole la grandissima maggioranza dei commentatori. Da una parte la *selva*, che è oscurità e bassura; dall'altra il *monte*, che è luce e ascensione.[1] Figurazioni simboliche, dirò, in sott'ordine,

---

tus et iugum, quod est summitas montis. Idem et collis. Et dicitur a moveo quod ibi a terra in altum movetur etc. — Collis... preminentiora iuga montium, quasi colli; vel ipsi ascensus contra summitates montium.

[1] Giova aver presenti le molteplici allegorie che gli esegeti trassero dai libri sacri. Mi valgo della compilazione di Rabano Mauro, *Allegoriae quaedam in Sacram scripturam* in Migne, *Patr. Lat.*, vol. CXII. Segno in corsivo quelle che, secondo me, possono illuminare la concezione di Dante.

Vallis est vita praesens, ut in Psalmis: "Ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum [Ps. CXXXVII, 7]„ quod vir sanctus per merita nititur quotidie ascendere in praesenti vita. Vallis mens humilis, ut in Evangelio: "Omnis vallis implebitur„, id est, mens humilis plenitudinem gratiae habebit. *Per valles mentes iniquorum*, ut in Job: "Sicut torrens qui raptim transit in convallibus [Job. VI, 15]„ id est, dilectionis impetus ex abrupto se immerget iniquorum mentibus. Per valles humiles, ut in Psalmis: "Et valles abundabunt frumento]Ps. LXIV, 14]„ quod humiles verbo replebuntur divino (pag. 1072).

Silva est mundus iste, ut in Psalmis: "Exterminavit eam

non ce ne sono, per la ragione semplice e palese che Dante non le suggerisce. Certo la valle non è scindibile in parti, mancando ogni elemento nei versi del Poeta, e non essendo giustificato da nessun motivo darle una forma. E pel monte, se si avessero a vedervi piú parti o zone simboleggianti ciascuna a sé qualche cosa, dovrebbe esser manifesto, come è sempre con accurato dettaglio per i tre regni d'oltre tomba.

Tutt'al piú, un'apparenza di ragione potrebbe avere chi trovasse nel monte la triplice divisione che è nella tradizione secolare della nomenclatura orografica[1] e che, a sé presa, non è estranea neanche a questo passo: radice o *piede*, nominato espressamente da Dante; il fianco che Dante avrebbe veduto nella determinazione di *piaggia*, *erta*, *costa*; il giogo o vetta o cima, che è indicata implicitamente nelle *spalle* vestite dai raggi del sole quando Dante guarda in alto e nell'*altezza* che le tre fiere, ma principalmente la lupa, gli tolgono la speranza di raggiungere. Perché è chiaro che in questo genere di cose dobbiamo esser tratti allo schema, piuttosto che a variare e a scindere, pur restando esso schema indefinito. Non si allegorizzano altro che elementi materiati; e se questi possono essere appena appena accennati, vuol dire che corrispondono alle supposizioni comuni, altrimenti sarebbero fissati e indicati bene dal Poeta.

È chiaro che anche con un'interpretazione siffatta la

---

aper de silva [Psal. LXXIX, 15] „ quod plebem Judaicam extirpavit Romanus imperator, qui principatum agebat in toto mundo. *Silva mens humana*, ut in Deuteronomio: " Cum amico simpliciter ad silvam [Deut. IX, 5] „ id est, si se intromiserit de aedificatione subjecti sui. Silva sacra scriptura ecc. (pag. 1054).

Mons sublimatas huius mundi, ut in Isaia: " Super montem caliginosum levate [Isa. XIII, 2] „ id est, sublimitatem mundi humiliate ad crucem Christi (pag. 1001).

[1] Vedasi qui sopra a pag. 55 n. 2 il passo citato del Balbi.

piaggia manterrebbe il suo significato di terreno montano in pendenza. Ma dico súbito che anche questa divisione rispondente allo schema e l'unica, se mai, che possa essere affacciata, non è probabile che sia nell'intenzione di Dante, come non ha fruttato niente pur nella fervidissima fantasia dei simbolisti medievali. Ci vorrebbero ragioni esegetiche molto forti per sostenerla, e non credo che se ne possano avanzare di cosí decisive, da provar falsa l'impressione prima che si ha che piaggia, erta e costa siano tutt'uno col piede del monte, cioè valgano a denotare la parte piú bassa di esso, dove la scena si svolge.

***

Cioè, non parliamo di impressioni in un terreno cosí insidioso e cosí insidiato e per tutti sospetto. Per l'erta, può nascer qualche dubbio se sia veramente la stessa cosa che la piaggia o se piuttosto stia ad indicare la parte piú elevata del colle; nel qual caso, ad ogni modo, andrebbe confusa col suo culmine o giogo. La frase poi non chiarisce punto, perché *quasi al cominciare* può voler dire tanto dopo poco cominciato, quanto poco prima di cominciare. Lo spostamento sarebbe rilevante, perché parte dell'azione, a seconda delle interpretazioni, andrebbe trasportata o verso la sommità del colle o verso il piede. Ma siccome d'esser salito molto Dante non lo dice altrimenti e non lo fa supporre; siccome questa distinzione fra erta e piaggia niente ce la mostra voluta, mentre le designazioni manifeste ci richiamano alla parte piú bassa del monte (come la comparsa di Virgilio [1] e il colloquio con lui nel secondo Canto, che ha luogo sulla *costa* del

---

1 Lo Duca a me si volse con quel piglio
dolce ch'io vidi in prima appiè del monte.
(*Inf.*, XXIV, 20-1).

monte,[1] la quale è pur sempre l'estrema falda, il *piede*, da cui Dante non dice di essere uscito, per *entrare* nel " cammino alto e silvestro „),[2] si può affermare con tutta certezza che l'erta è una stessa cosa col piede, come la piaggia e la costa.

Nella *Divina Commedia* ci sono cento altri casi consimili. Abbiamo già rilevato che *monte* e *colle* sono usati promiscuamente. La valletta dei Principi nel *Purgatorio*, nel giro di non molti versi è designata *lacca, valle, lama, vallea* (Canti VII-VIII). Piú innanzi vedremo che anche altrove *piaggia* e *costa* designano uno stesso ripidissimo declivio: e potremmo moltiplicare gli esempi.

***

Molto meno poi si potrebbe ricavare che la piaggia è terreno in pianura dal movimento retrogrado che Dante fa dinanzi alla lupa. È vero che le espressioni " a poco a poco mi ripingeva „ e " mentre ch'io ruinavo in basso loco „ prese a sé, parrebbero indicare due movimenti distinti; ma nel contesto, non si possono scindere, perché è evidente che si tratta di un'azione sola, la quale si svolge immediatamente sotto la pressione della paura e non può essere riportata a siti diversi, dal momento che non è detto. Anzi non ci vuol molto sforzo per assicurarci del contrario. Dante si è riposato nel limite fra il monte e la valle:

> Ma poi ch'io fui al piè d'un colle giunto
> là dove terminava quella valle;

---

[1] Tal mi fec'io in quella oscura costa
(*Inf.*, II, 40).

[2] ... e poiché mosso fue,
entrai per lo cammino alto e silvestro.
(*Inf.*, II, 141-142).

ha preso la via del monte, cioè, ha cominciato a salire " per la piaggia diserta „ ; e, poco o molto che ridiscenda, riman sempre in questa zona di terreno fino alla comparsa di Virgilio, perché lo dice espressamente altrove :

> Lo Duca a me si volse con quel piglio
> dolce ch'io vidi in prima a piè del monte.
> (*Inf.*, XXIV, 20-21)

C'è un termine da cui muove e un termine a cui ritorna che non cambiano; e non possiamo noi far rovinare il Poeta giù per l'alto argine della valle (se pur ci fosse), quando la lupa non è giunta a sospingercelo.

***

Dunque quelle frasi non pesano niente sulla bilancia di questo problema. Ma se, aprendo una parentesi, vogliamo analizzare le impressioni fantastiche tradotte da Dante in quelle parole, cercando d'indagare come si è determinata la figurazione artistica nel contemperamento degli elementi e delle esigenze allegoriche e figurative, parrebbe che dovessimo ragionare cosi: il Poeta è sotto la suggestione dell'allegoria che va trattando, e il " ruinare „ risponde bene sia all'idea simbolica che deve destare, in quanto la ricaduta nella selva sarebbe stata un ritorno nella rovina morale, sia all'immagine reale della scena, perché è da pensare che l'irrompere della lupa lo getti veramente giú a precipizio. L' " esser ripinto a poco a poco „ non c'è terreno piano quanto si voglia che basti a giustificarlo: la brutta lupa, con tutta " la paura ch' uscía di sua vista „, l'avrebbe messo in fuga ben anche in pianura: e se è necessario rispondere con argomenti pedestri ad argomenti futili, ognun sa che troppo più celermente si può darsela a gambe in terreno piano che in quello rotto e scosceso, e può cal-

colare che questa fuga è molto più rapida che qualunque discesa a precipizio per la ripa d'un botro, se addirittura non è un tuffo nel vuoto. Dunque è falsamente osservato che " mi ripingeva a poco a poco „ possa dinotare una speciale andatura dovuta a una speciale forma del terreno. La frase stonerà sempre un po'; ma credo che non si possa spiegare altrimenti che come una risonanza della comparazione precedente:

> E quale è quei che volentieri acquista,
> e giugne il tempo che perder lo face,
> che in tutti i suoi pensier piange e s'attrista,

ove il rincrescimento suscita l'idea della resistenza, sia pure non efficace, ma che passa ugualmente nell'anima del paziente come un indugio; parimenti, nel sottinteso etico, il Poeta che perde il già acquistato nella ascesa e piú la speranza dell'altezza, dolorandone, sente la resistenza e indirettamente la traduce.

Si rifletta ad ogni modo a quello che ha osservato il Flamini con giustissimo discernimento, che in questa prima parte del Canto " non sono ancóra finzioni poetiche al modo delle rimanenti, cioè tali che possano essere intese, valutate ed ammirate anche senza badare alla verità che nascondono; bensí pura concretazione di idee astratte, pura espressione sensibile di concetti filosofici „;[1] e si troverà che non c'è molto da scandalizzarsi se qualche espressione risponde poco bene alla scena figurata, quando si sa che il Poeta ha l'occhio piú che altro al concetto simboleggiato.

***

Io credo che siamo cosí molto vicini alla vera visione dantesca. Particolareggiare non si può, e chi lo tenta

[1] *Op. cit.*, pag. 58.

non acquista, ma si allontana dalle intenzioni del Poeta. Il " dilettoso monte „ non ha una forma particolare, non è volutamente diviso in zone e comporta un simbolo solo; per conseguenza la piaggia, che è una parte di questo monte, non può esser vista che come terreno in pendenza.

Ciò per il contesto. Scema perciò il valore della questione che si è voluto introdurre nell'argomento, sul significato e sull'uso della parola piaggia. Logica vuole che se essa sta qui a designare tutto o una parte del fianco di un monte, senza altra determinazione, diretta o indiretta, che la qualifichi meglio, noi non le diamo altro valore che questo, foss'anche poco esatto e poco appropriato.

Ma non è affatto cosí, e gli stessi esempi che altri ha addotto in contrario, possono valere per una conferma. Cosa strana questa, ma pur troppo non rara nella minuta cronaca della critica, anche non dantesca!

Il Flamini che conosce bene la topografia del *Canzoniere* petrarchesco [1] sostiene che la parola piaggia, cosí spesso usata dal Petrarca a designare il teatro dei suoi amori, sta a indicare propriamente " lo spazio situato fra il declivo dei colli, ove Laura era nata e villeggiava, e le acque della Sorga „. E sia. Ma mi permetta di dubitare che in passi come questi:

valli chiuse, alti colli e piagge apriche [2]

e

Non è sterpo né sasso in questi monti,
non ramo e fronda verde in queste piagge,
non fior in queste valli o foglia d'erba, [3]

---

[1] F. Flamini, *Il luogo di nascita di M. Laura e la topografia del " Canzoniere „ petrarchesco*, in *Studî di storia letter. ital. e straniera*, Livorno, Giusti, 1895, pagg. 73-105.

[2] Nel sonetto in morte di Laura: *Amor che meco*, ecc.

[3] Nel sonetto, pure in morte di Laura: *I' ho pien*, ecc.

il vocabolo piaggia abbia proprio un senso cosí delimitato, mentre, all'apparenza almeno, vorrebbe e dovrebbe indicare quel che sta di mezzo fra gli *alti colli* e i *monti* da una parte, e le *valli* dall'altra. E per gli altri passi ancóra, ove i contrapposti possono dar qualche luce, io dubito assai che, se non è zuppa, sia pan bagnato, secondo il detto volgare. Cosí questo

. . . . . ebbe in costume
gir fra le piagge e 'l fiume,[1]

a mio senso, qui dove pare indicata tutta la zona percorsa, nei suoi confini, significa che Laura, dal declivio dei suoi colli, vagava fino alla Sorga; e quel declivio non possono essere altro che le piagge, primo termine del movimento. Di mezzo ci sarà la riva, la valle, quello che c'è insomma, ma non la piaggia da cui la bella Avignonese si muove.

Sarebbe poi una prova dubbia, anche se fosse dimostrata. Sull'uso di certi termini ci troviamo mal d'accordo anche quando vogliamo parlare tecnicamente e scientificamente; figurarsi in poesia e fra poeti tanto diversi pure in fatto di lessico, come sono Dante e il Petrarca!

Ma veniamo a Dante.

È sicuro che non distingue fra piaggia e spiaggia, come del resto è stato sempre nell'uso poetico, e un tempo anche dei prosatori. In tre luoghi della *Commedia* usa piaggia nel senso preciso di *spiaggia* di mare; van dunque messi fuori di discussione. Ma non è cosí degli altri. Riesaminiamo questa terzina:

Una palude fa che ha nome Stige
questo tristo ruscel, quando è disceso
al piè delle maligne piagge grige.
(*Inf.*, VII, 106-8).

[1] Canz.: *Se 'l pensier*, ecc.

Che cosa sono qui le piagge, appiè delle quali le acque dell'Acheronte formano la palude di Stige? Il Flamini dice: " i piani inclinati dei cerchi „. perché .... " i pendii tra cerchio e cerchio Dante li avrebbe chiamati *coste*, o *ripe*, o *grotte*, ma non piagge „, che per il critico debbono a forza essere un'altra cosa.

Né io mi piccherò a voler dimostrare una cosa forse non dimostrabile a rigore, che le piagge sono invece le rispettive pendenze di questi cerchi: a me piace di credere che Dante pensasse alle une e agli altri insieme, nel sistema che formano. Ma ove questo non sia, e tocchi deciderci fra i piani dei cerchi e le loro ripe, dico che riesco facilmente a trovare il piede di queste (la linea fondamentale dell'architettura dell' *Inferno* è un cono rovesciato), mentre non lo so scorgere pei cerchi, che son piani orizzontali, a meno di non ricorrere al loro sistema, tornando cioè col pensiero e con la visione alle ripe digradanti che li congiungono. E allora le piagge viste da Dante non potrebbero essere altro che queste ripe su cui il pensiero e la visione nostra si appuntano.

Quest'altro luogo è più esplicito. Dante, che si trova ancóra nell'antipurgatorio, guidato fino a quel varco da Manfredi e dalle anime ch'eran con lui, entra per un sentiero strettissimo e cosí ripido da vincere qualunque erta che uomo possa aver visto sulla faccia della terra. E prosegue:

Poiché noi fummo in sull'orlo supremo
dell'alta ripa, alla scoperta piaggia:
" Maestro mio „, diss'io, " che via faremo? „

Ed egli a me: " Nessun tuo passo caggia;
pur su al monte retro a me acquista,
fin che n'appaia alcuna scorta saggia „.

Lo sommo er'alto che vincea la vista,
e la costa superba piú assai,
che da mezzo quadrante a centro lista.

Io era lasso, quando cominciai:
" O dolce padre, volgiti, e rimira
com'io rimango sol, se non ristai „.
" Figliuol mio „ disse, " infin quivi ti tira „,
additandomi un balzo poco in sue,
che da quel lato il poggio tutto gira.
Sí mi spronaron le parole sue,
ch'io mi sforzai, carpando appresso lui,
tanto che il cinghio sotto i piè mi fue.
(*Purg.*, IV, 34-51).

Mi pare che ogni commento sia superfluo. Come si può sdoppiare, far cioè della piaggia una cosa diversa da questa costa superba, di cosí forte inclinazione che stanca il Poeta, lo fa rimanere indietro al suo Duca, lo costringe a camminare carponi? Proviamoci a scindere con elementi posti e suggeriti da Dante e non ne troveremo nessuno. Donde ricava il Flamini che questa piaggia sia da immaginare " come uno stretto ripiano inclinato in fuori „, ecc., che sia anch'essa, insomma, " uno spazio pianeggiante fra due declivi „? È evidente invece (e qui non è possibile ingannarsi) che Dante con i versi:

Poiché noi fummo in sull'orlo supremo
dell'alta ripa, alla scoperta piaggia

ha inteso di segnare il passaggio dal sentiero angusto e incassato, al terreno aperto. Che ci sia anche un certo stacco fra la pendenza del terreno che il Poeta ha faticosamente e penosamente percorso e l'altro per cui dovrà incamminarsi, si può affermarlo o negarlo a piacere, perchè Dante non ne dice nulla; ma se il nuovo pende ancóra molto o no, va lasciato dire al Poeta, che in questo caso non ci lascia davvero dubitosi. " Nessun tuo passo caggia; pur su al monte retro a me acquista „, ripete il Duca che sa di dover sorreggere le stanche for-

ze del discepolo; e noi vorremo spezzare l'ascensione imponente, rompere il simbolo cosí carezzato dal Poeta?

Un altro luogo ancóra, e sarà l'ultimo. Dice Dante nel *Convivio* (III, cap. 3°): " Le piante, che sono prima animate, hanno amore a certo loco più manifestamente, secondochè la complessione richiede; e però vedemo certe piante lungo l'acque quasi sempre confarsi, e certe sopra li gioghi delle montagne, e certe nelle piagge e a piè de' monti, le quali, se si trasmutano, o muoiono del tutto o vivono quasi triste, siccome cose disgiunte dal loco amico „. Il Flamini (tralascio qui ciò che il critico dice sul genitivo dichiarativo " de' monti „, se debba o no riferirsi oltre che a *piè* anche a *piaggia*, perché la questione sul significato della parola nel luogo riferito rimane aperta egualmente), commenta cosí: " Dante... novera le principali *complessioni* di piante, riducendo a tre molto acconciamente le cinque di Boezio (*Consol. Philos.*, III, 11; ed. Teubner, p. 79). Ora, se le prime due sono le acquatiche e le alpestri, la terza dovranno essere di necessità le pianigiane: le quali verrebbe ad escludere indebitamente chi desse a *piagge* il senso di pendici! Dicendo *nelle piagge e dappiè de' monti*, Dante ha compreso in una sola classe (e sta bene) le piante che allignano ne' piani digradanti dal monte al mare e le altre che nascono ne' piani fra monte e monte, cioè quelle che *campis oriuntur* e quelle di cui *fecundae sunt steriles harenae* (Boezio, l. c.). Allo stesso modo ha fatto un'unica categoria delle piante che *montibus oriuntur* e di quelle che *saxis haerent*, parlandoci solo di piante che amano starsi *sopra li gioghi delle montagne* „.

Ebbene, ecco qua anche il passo di Boezio; il lettore ne sarà aiutato a giudicare da sé se questi riscontri reggono o no.

Puoi vedere, dice la Filosofia al suo dotto discepolo,

" herbas atque arbores .... sibi convenientibus innasci locis, ubi quantum earum natura queat cito exarescere atque interire non possint. nam aliae quidem campis, aliae montibus oriuntur, alias ferunt paludes, aliae saxis haerent, aliarum fecundae sunt steriles harenae, quas si in alia quispiam loca transferre conetur, arescant „. E questo amore al luogo conveniente è portato da Boezio come argomento che anche le piante, come già ha dimostrato per gli animali e dirà poi per le cose inanimate, appetiscono naturalmente alla propria conservazione, la quale verrebbe a distruggersi ove si scindesse l'unità naturale degli elementi della vita, per giunger poi a questa conclusione: " quod .... subsistere ac permanere petit, id unum esse desiderat... sed unum id ipsum monstravimus esse quod bonum .... cuncta igitur bonum petunt „.

Dante invece con gli esempi dei corpi semplici, dei corpi composti, delle piante, degli animali bruti e finalmente degli uomini, intende di provare che ciascuna cosa ha il suo " speziale amore „ per il " loco proprio „, e che perciò l'amore di che parla nella Canzone che va commentando (" Amor che nella mente mi ragiona „)ha la sua sede nella *verità* e nella *virtù*, perché la mente in che gli ragiona, vale a dire la *vera umana natura, angelica, razionale*, è naturata di verità e di virtù.

Le due tesi non sono dunque precisamente le stesse; ma non è di questo che giova discutere. Ho voluto però ripresentarle alla memoria di chi per avventura legga queste pagine, perché risalti súbito che tanto Boezio quanto Dante non possono, in siffatto argomento, aver pensato di presentare, sotto qualsiasi forma, una classificazione. Basterebbe riflettere al carattere affatto esterno su cui l'avrebbero fondata, cioè sul terreno adatto alla loro cultura e questo stesso (si badi bene) esposto in termini cosí lati. Né è da credere che il pensiero scien-

tifico al riguardo fosse allora tanto bambino; ché faceva testo il trattato di Aristotile sulle piante. In esso il grande " maestro di color che sanno „ senza presumere di dare una classificazione completa, ma cercando di avvicinarvisi, insegnava (mi valgo della versione corrente al tempo di Dante): " Plantarum quedam sunt arbores, quedam inter arbores et herbas nominanturque ille ambrachion (gli arbusti), et quedam sunt herbe, et quedam sunt olera: et fere omnis planta sub his cadit nominibus „.[1] A queste famiglie erano da aggiungere i funghi e le tuberose, di cui pure era tenuto conto.

E Alberto Magno, pur dando maggior rilievo alla classificazione,[2] insisteva che non tutte le piante dovevano credervisi comprese, " ... quia natura non subito transit de extremo ad extremum, sed transit per omnia media quae congruum est fieri inter ea, ideo fecit media multa, quorum quidem unum solum per aequidistantiam est medium, et alia sunt quae magis vicinantur extremis... Has autem plantas ideo determinare oportuit, et sicut exemplantur proportionate, ex quibus syllogizemus causas proportionaliter omnium aliarum, sicut diximus,

---

[1] I caratteri delle diverse specie erano determinati così: ".... arbor est que habet ex sua radice stipitem et nascuntur in eo rami multi ut olive et fici, sed planta que est inter arbores et erbas minutas que dicitur ambrachion habet in radicibus suis multos ramos et id quod dicitur .... rubus. olera sunt que multos stipites habent ex una radice et multos ramos ut ruta. sunt autem herbe que non habent stipitem ex una radice sed folia „, ecc. (Cod. Laur. Pl. LXXXIV, 3, che non ha le pagine numerate; ho avuto presente anche il Cod. Laur. Pl. XIII sin. 8).

[2] " Si autem consideramus plantas secundum communitatem et ambitum suae praedicationis, tunc partes eius sunt de quibus univoce nomine et ratione praedicantur „, e prosegue secondo la versione del testo. *De vegetalibus et plantis*, tract. II, c. V: *In quas species dividitur genus plantae et propter quam causam*, in *Opera*, vol. V, p. 361.

quod non omnes in specie et numero plantas diffiniendo determinare possumus: hoc enim est infinitum de quo secundum Platonem non potest fieri disciplina „.

Siamo adunque ben lontani da quella straordinaria puerilità di idee che verremmo ad attribuire a Dante, ove ammettessimo ch'egli abbia inteso, nel citato passo del "Convivio„, *noverare le principali complessioni di piante,* tanto da poter dedurre, col criterio della compiutezza di quel novero, la parte che tocca alla piaggia. Non è necessario riconoscere che, sia Boezio che Dante, ciascuno per conto suo, non vogliono dare altro che semplici esemplificazioni? E allora nessuno vorrà trovarvi una compiutezza che non era affatto richiesta. Se Dante non nomina le piante della pianura, c'è la sua buona ragione, trattandosi proprio del terreno che ha la flora meno caratteristica, perché la più ricca di tutte. Anche, avrebbe capito assai poco il suo modello, se avesse inteso di poter comprendere tutte in un fascio le piante dei campi e quelle di cui Boezio, con un bisticcio lezioso di parole, dice che *fecundae sunt steriles harenae.* Io per verità saprei dir poco bene di che sorta di vegetazione si tratti e molti altri, credo, con me; ma certo Boezio, se non ha detto cosa del tutto oziosa, deve avere accennato a una spiccatissima particolarità. E distanza poco minore passa tra la flora de' monti in genere e quella ristrettissima e particolarissima delle rocce. Dunque, né riduzioni, né correzioni, nel passo di Dante, alle parole di Boezio.[1] Il poeta nostro ha scelto gli esempi che piú gli

[1] Trattandosi di cose che cadono sotto l'osservazione comune, si può ammettere, tutt'al più, un'ispirazione dall'uno all'altro, non una vera fonte. Concetti molto affini si leggono anche nel passo che cito della versione medievale del trattato di Aristotele: "...quedam plantarum nascuntur in locis siccis et quedam in maribus et quedam in fluminibus, et que nascuntur in mari rubro erunt illic magne et in aliis locis parve, et quedam plantarum nascuntur in ripis fluminum, que-

son piaciuti, e forse con maggior criterio del poeta latino. Ché par quasi certo che, accennando alle piante che fanno nei *gioghi* dei monti, nelle *piagge* e a *piè* dei monti, abbia voluto dividere in tre zone la flora montana, probabilmente secondo un concetto corrente anche allora, com'è adesso per noi. È difficile che possa intendersi altrimenti, dal momento che vediamo nominate coi lor proprî nomi tradizionali la parte più elevata e quella piú bassa del monte.[1] Che cosa ci starebbe a far di mezzo la piaggia, se non per indicare appunto la zona mediana? E cosí, insieme con le piante aquatiche, avremmo quattro *complessioni*, o, per meglio dire, quattro grandi gruppi di complessioni di piante abbastanza bene individuati e che hanno in modo esemplare bisogno di " loco proprio „ come condizione di vita.

Posto anche, ed è il massimo che si possa concedere,[2] che la piaggia e il piede fossero tutt' uno nel pensiero dantesco, resterebbe sempre che la piaggia è anche qui terreno in pendenza, perché il piede non è nella termi-

---

dam in stagnis. sed plantarum que nascuntur in locis siccis quedam nascuntur in montibus, quedam in planicie et quedam nascuntur et vivunt in locis aridissimis, ut in terra ethiopum que dicitur zachara, et ibi melius procreantur quam alibi. et quedam vivunt in locis altis, et quedam vivunt in humido loco, quedam in arido et quedam in utroque ut salix et acharafa. et planta multum permutatur secundum diversitatem locorum et ideo oportuit considerare eorum diversitates. et planta terre affixa non separatur ab ea. quidam vero loci meliores sunt quibusdam. similiter quidam fructuum meliores sunt in uno loco quam in alio „ (*Codd. citati*). Cfr. anche Alberto Magno, op. e luogo cit., cap. VI, p. 362.

[1] Cfr. n. 2 a pag. 55.

[2] Io non ho potuto sincerarmene, ma vedremo dall'edizione critica se dovremo leggere com'è nelle edizioni correnti, o come danno non pochi codici: " e certe nelle piagge e certe a piè de' monti „, nel qual caso anche questa supposizione non avrà più ragione di sussistere.

nologia del tempo e non è mai per Dante il terreno che è attorno e fuori del limite del monte, sibbene quella prima zona che da esso limite, materialmente o idealmente tracciato, sale verso l'alto. [1]

*
* *

Adunque nessuno dei passi danteschi smentisce il significato comune della parola piaggia che è: "terreno uniformemente pendente del fianco di un monte „. Purché non sia variato e rotto, qualunque ne sia l'inclinazione, forte o no, un sito di montagna può sempre dirsi piaggia. Quando poi il terreno circostante dà rilievo a questa qualità, località siffatte assumono quel nome generico come nome proprio. Perciò parecchi luoghi di montagna sono designati coi nomi: la Piaggia, la Piaggiaccia, il Piaggione, e anche le Piaggie, le Piaggiacce. Lo so per conoscenza propria e perché ne ho domandato a molti toscani. E in genere, ma non sempre, si tratta di terreni che non producono o non sono coltivati. [2]

---

[1] Il Flamini si vale anche della definizione che dà il Ducange del vocabolo latino medievale *plagia* o *plagea*: "ora, aestuarium, vel etiam campus planus, Italis *piaggia* vel *spiaggia* „, ma credo che l'illustre uomo abbia incappato male anche in questo. I lessici e i glossari adoperati dal Ducange (compresi i nostri tre massimi Papia, Uguccione e il Balbi) non portano la parola "plagia „, e di conseguenza egli ricostruisce la glossa dai passi che cita. Ora, neanche a farlo apposta, quei luoghi si riferiscono tutti a regioni marittime (cfr. per es. "habeant, teneant, usufructent rigariam et portum, ripam, plageas et penditias „); l'unico che accenna a una topografia diversa ("de terris, campis, pratis, pascuis, atque silvis, montibus et collibus, plagiis et planitiis „), prova invece, a luce meridiana, che "plagia „ non è "planities „.

[2] Passando per Le Piaggie, nella via tra Ontignano e Settignano, a Nord-Est di Firenze, domandai a quei coloni che cosa intendevano essi per piaggia, e mi fu risposto: quella

***

Il discorso è riuscito molto piú lungo di quel che avrei desiderato; ma le proporzioni non le dà qui il tèma, come dovrebbe esser sempre, ma l'estensione, se non l'importanza, che esso ha assunto nella critica. In un argomento come questo che trattiamo, preso di mira da tanti, dantisti eminenti e critici sfaccendati, e controverso da secoli, è assolutamente necessario procedere coi piedi di piombo. Non si potrà mai riuscire a una dimostrazione categorica, se quei pochi elementi che il tèma offre avaramente non sono fissati in modo netto e incontrovertibile. Di piú m' imponeva di essere minuzioso fino allo scrupolo il rispetto stesso al nome del valoroso dantista contro le opinioni del quale principalmente ho discusso; opinioni che presentate sul principio di un'opera che farà scuola, potevano avere maggior credito di tutte le altre.

Stabilito dunque saldamente che Dante sale, vediamo come sia spiegato quell'andare nel verso "sí che il piè fermo sempre era il piú basso „. E fermiamoci al... *piè fermo*. Perché va fissato che cosa valga questa espressione nella quale sta la chiave del problema. Finchè gli uni potranno chiamare ingenuità quello che gli altri dicono, e tutti con mezze ragioni, cento altri volumi sulla questione non varranno a smuoverla dal punto di partenza: resteremo sempre nel campo delle opinioni. Per-

---

dove fa il vin buono. E difatti quelle coste esposte a solatio sono in gran parte coltivate a vigneti.

Si consultino del resto i dizionari. Vedasi anche F. D'Ovidio, *Il piè fermo*, nel vol.: *Dai tempi antichi ai tempi moderni. Da Dante al Leopardi*, per nozze Scherillo-Negri, Milano, Hoepli, 1905, pag. 114 sgg.

ciò, o trovare un dato sicuro, un punto saldo di appoggio, o rinunziare risolutamente al problema.

Ma ecco il dato.

La meccanica del movimento degli animali in genere e dell'uomo in specie era nota dottrinalmente ai dotti del medio evo dal libro *De progressu* (o *de incessu*) *animalium* di Aristotele e dall'altro trattato, pur considerato come aristotelico, *De causa motus animalium*. I due trattati, nei manoscritti esaminati dal Jourdain, [1] seguono ai dieci libri della versione greco-latina del *De historiis animalium* (l'apocrifo prima) e tengono loro dietro i quattro libri *De partibus* e i cinque *De generatione*. La versione è condotta direttamente sul greco.

È probabile che Dante abbia conosciuto i due trattati nell'ordine che assegnavano loro quei codici; [2] ma che poi li abbia letti non può esser dubbio, perché era-

---

[1] *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commenteurs grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques par* Amable Jourdain. *Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain*, Paris, Joubert, 1843, pag. 173. Io mi varrò dei codici laurenziani Pl. LXXXIV, 3, del secolo XIII (c. 190 segg.) ove il trattato di Aristotele ha il titolo: "de motu animalium „; e Pl. XIII sin. 8, del sec. XIV (c. 307 sgg., col titolo: "de gressu animalium „), che contiene anche il trattato apocrifo, da c. 285 sgg. Un frammento del medesimo si legge anche nel cod. Pl. LXXXIV, 12, a c. 16, dal principio fino alle parole *a se ipso, et augmentato de generatione a...*

[2] In *Conv.*, II, 9 Dante dice: "... la natura umana è perfettissima di tutte le altre nature di quaggiù e questo nullo niega; e Aristotele l'afferma quando dice nel duodecimo degli *Animali*, che l'uomo è perfettissimo di tutti gli animali „. Qual'è questo dodicesimo libro? Alla *Historia* (dieci libri) non può appartenere; al secondo del *De partibus* o a quello corrispettivo del *De generatione* neppure (nell'ipotesi che Dante fosse abituato a considerare l'una o l'altra opera di séguito all'*Historia* e non distinte da essa), perchè la citazione non vi ha riscontro. Bisogna dunque ricorrere al *De progressu*, che se-

no notissimi.[1] Si trovano diffusi in parecchi manoscritti, anche isolatamente.

I concetti in essi esposti sono fondamentali anche per la teoria generale del moto, per le facili catene, nella filosofia di Aristotele e piú nella scolastica medioevale, dal particolare al generale, dal sensibile all'insensibile, dalla fisica alla metafisica. Ora, una delle osservazioni meglio fissate nel libro del filosofo greco, e che servirà poi al compilatore del *De motu* per risalire a di-

---

condo l'ordine visto dal Jourdain viene appunto a risultare il dodicesimo dei varî libri pertinenti agli Animali. E la citazione va riferita ad una frase detta per incidenza: "absoluta autem habent sinistra animalium maxime homines, *propter secundum naturam habere maxime animalium*„; espressione oscura, ma che vuol dire senza dubbio (confrontisi il testo): per esser gli uomini conformati in tutto secondo natura meglio degli altri animali.

[1] Addurrò una prova che certamente è nuova. Quando Giovanni Balbi, nel comma *Motus* del suo *Catholicon* (*Cod. Laurenz.*, XXVII, sin. 2) fissa a sei le dimensioni, altezza e profondità, destra e sinistra, avanti e indietro ("... motus secundum locum VI sunt species sive differentie, scilicet sursum deorsum ante retro dextrum sinistrum, ad omnes enim has partes fit motus„), è sicuro che lo ha imparato dal libro di Aristotele, nella versione della quale parliamo. Cfr. infatti: "sunt autem distensiones sex, coniugationes autem tres: prima quidem sursum et deorsum, secunda autem ante et retro, tertia autem dextrum et sinistrum„; e "... sunt distensiones secundum numerum sex quibus determinari (forse *disterminari?*) nata sunt vivencia, sursum et deorsum, ante et retro, amplius autem dextrum et sinistrum„. È sicuro che il Balbi non deriva la sua dottrina da Platone (attraverso Apuleio, *de Platonis dogmate*, nelle prime pagine: "septem motus locorum... processus et retrocessus, dexterioris ac sinistri, sursum et deorsum nitentium, et quae in gyrum circuitumque torquentur„), sia per la non perfetta corrispondenza delle parole, sia perchè quella riduzione, d'autorità sua, non è concepibile. E ciò, nonostante che il passo di Apuleio fosse stato rilevato dagli Scolastici (Cfr. Alberto Magno, *De motibus animalium*, l. II, tract. I, c. II, in *Opera*, vol. V, pag. 123).

scorrere del luogo dove poggia il motore de' cieli, della favolosa narrazione di Atlante sostenitore del mondo, del movimento cosmico ecc., [1] è appunto questa che l'animale, per camminare, ha bisogno di una parte che stia (come devo dire?) *ferma*, mentre l'altra si muove; che cioè una faccia da fulcro e regga essa il peso della persona, per lasciar libera l'altra di avanzare. [2] Anche le articolazioni

---

[1] Rilegherò nelle note le citazioni strettamente necessarie. È una versione non solo barbara per la lingua, ma oscurissima nella dicitura, e sgrammaticata, tanto da far perder la testa a chi si mette in animo di capirne qualche cosa. Io ho dovuto rilegger parecchie volte tutti e due i trattati. Non tutto a torto il Petrarca, trovando tanto smentita dalle versioni correnti l'antica lode di eloquenza tributata ad Aristotele, scriveva: "Saepe igitur de hac re cogitanti nihil aliud occurrit quam Aristotelicos libros transferentium, vel pigritiam certe, vel invidiam, vel inscitiam denique, quocumque voces nomine vitium, fuisse, cuius tam late contagia fluxerunt, et iam spes remedii nulla fit„ (*Rerum Memorandarum*, libro II, trattato II, paragrafo XVI, *De eloquentia Aristotelis*). E siccome non è tutta retorica, doveva essere indispettito davvero, se poteva pensare all'invidia di quegli oscuri traduttori!

[2] "In ambabus autem permutacionibus hiis (nel saltare e nel camminare) semper permutatur quod movetur firmatum ad suppositum ipsi; propter quod quidem sive subtus feratur hoc velocius quam ut firmari (il verbo finito bisogna sottintenderlo) quod facit in ipso motum, sive totaliter neque unam habeat resistentiam hiis quae moventur, nihil in ipso potest movere se ipsum... semper autem quod movetur paucissimis duabus utens organicis partibus facit permutationem hac quidem premente, hac autem pressa. hec quidem premitur propter ferre; que autem attollitur porrigit ferenti onus; propter quod quidem sine colis nullum sic moveri possibile. non enim habet depositi et elevati super ipsum distincionem„.

E nel trattato apocrifo: "Manifestum enim et in hiis [in singularibus et in sensibilibus] quod impossibile moveri nullo quiescente, primum quidem in ipsis animalibus; oportet enim, si moveatur aliqua particula, quiescere aliquam, et propter hoc iuncture animalibus sunt... quod quidem igitur unumquodque in se ipso aliquid oporteat habere quiescens, unde

devono rispondere a questo principio: se la mano si muove, appoggerà il suo movimento al braccio, se si muove il braccio, all'omero e via di séguito. [1]

E se per avventura noi ritroveremo, nelle tante casistiche ordinate per la scuola, una domanda formulata cosí: Perché gli animali sono bipedi, o quadrupedi, o multipedi, ma sempre con numero pari di piedi? ci si risponderà di sicuro, sulla scorta di Aristotele, che gli animali non sono unipedi, perché, pel movimento, c'è bisogno di una parte che stia ferma e faccia da fulcro, e che non hanno tre piedi, perché, nella necessità dell'alternazione, è implicito che il peso della persona passi da una parte all'altra in eguale misura, altrimenti verrebbe a mancare l'equilibrio. Anche i multipedi, se leveremo loro un arto, cammineranno, per la medesima ragione, meno bene. [2]

---

principium eius quod moverit, et ad quod appulsum totum integrum movebitur, et secundum partem, manifestum... in animalibus autem non solum sic immobile (un punto di appoggio al di fuori di essi) oportet existere, sed et in ipsis, que moventur secundum locum quecumque movent ipsa seipsa. oportet enim ipsius hoc quidem quiescere, hoc autem moveri, ad quod appulsum quod movetur movebitur, velud si quid moveatur partium; appellitur enim alterum ut ad manens alterum „.

Ancóra, nel *De progressu*, trattandovisi della necessità che la flessione del ginocchio sia fatta per l'innanzi e non al contrario, è detto: "itaque, quoniam omnibus quibuscumque existit secundum naturam que secundum locum permutacio tibiarum, stante quidem unaquaque pondus in hac est, motis autem in anterius, oportet pedem precedentem positione levem esse; continuo autem gressu facto, rursus pondus in hoc suscipere; palam quod necessarium ecc. „.

[1] *De causa motus:* ... "que autem in iuncturis potentia et actu fiunt, aliquando quidem unitur, aliquando autem dividitur, sed hec quidem semper principium primum in quantum principium quiescit, mota particula que desubtus, ut puta brachio quidem moto cubitus, toto autem membro humerus; et tybia quidem genu, toto autem scheleo vertebra „.

[2] *De progressu:* "existente enim tali permutatione secundum partem, sed non toto simul corpore quemadmodum in

E sempre, quando si parla della parte fulcro, sono usate le espressioni: *illud quod quiescit*, *manet*, *stat*, *immobile est*, o *pars quiescens*, *manens*, *immobilis*, ecc. [1] Ora, il dantesco "piè fermo„ [2] che, non si sa come, è parso

---

saltu, necessarium est hiis quidem manere permutans pedum, hiis autem moveri, et oppositis horum facere utrumque, transmutans a motis ad manencia pondus; propter quod quidem tribus quidem nullum neque uno utens ambulare possibile est. hoc quidem enim nullum omnino sustentat, licet habeat in quo corporis gravedinem habeat, hoc autem secundum alteram oppositionem laborans ut necessarium sit ipsum sic laborans moveri (muoversi con fatica) aut cadere, *ecc.* „.

[1] Si confrontino anche i due trattati di Alberto Magno, *De motibus animalium* e *De principiis motus processivi* in *Opera*, vol. V. Insieme con le espressioni citate, vi figurano altre come queste: *illud quod stabile*, *quod stat immobile*, *basis fixa*, ecc. Compose il primo per colmare le lacune della sua esposizione e commento alle opere di Aristotele, di propria testa, non conoscendo ancora i trattati aristotelici; poi, trovato nella Campania il trattato apocrifo, lo illustrò nella seconda di queste opere, al modo stesso degli altri libri aristotelici, cioè riproducendo quasi integralmente la versione, con ampie digressioni proprie, sempre distinte dal testo. Vedasi il Jourdain, *op. cit.*, pagg. 321-2. Egli dice di non potere affermare che la versione usata da Alberto, fatta evidentemente dal greco, sia quella stessa di cui dà uno specimen (pagg. 427-8), dal quale io desumo trattarsi della medesima versione di cui mi son valso io; ma mi pare che questa riserva sia piuttosto soverchia.

A comprovare che il principio del piè fermo e del piè mobile, del resto d'intuitiva evidenza, era dottrinalmente fissato nei libri, citerò anche il seguente passo della trattazione autonoma di Alberto: "... notandum, sicut in phisicis nos dixisse meminimus, quod aliquando ea quae moventur motu processivo, uno quidem instrumento extenso ad movendum alterum sustentat: et cum illud extenditur ad processum, oportet alterum figi ad sustentandum id quo fertur animal et nunquam duobus simul nituntur ambulare, ita quod simul extendantur, aut simul figantur, sicut sunt omnia ambulantia bipedia. Et ideo non habent nisi unum modum procedendi„ (pag. 127).

[2] Non credo che qualcuno possa pensare che *piede* stia a significare materialmente l'estremità, e non tutta la parte che

di una accezione così poco sicura da dar luogo a interpretazioni infinite, vale o no queste espressioni?

E si scioglie ora magnificamente il dubbio sorto in taluni che *piè fermo*, così scusso scusso, come dice il D'Ovidio, possa stare a indicare il fulcro della persona. L'espressione semplice e breve bastava, perchè c'era, possiamo dire, la frase fatta, o almeno il concetto corrente. Dante, dicendo " piè fermo „ aveva nettissima l'opposizione fra il piede in quiete e quello in movimento. Non è lo stesso anche per noi oggi se diciamo, poniamo, " lotta per l'esistenza „ " corsi e ricorsi „ " ereditarietà „ " soluzione catastrofica „ e simili? Semplici frasi, congiunte nel nostro cervello a concetti precisi, valgono da sole pel giro di molte parole. Nè rimangono ambigue o indeterminate, se anche in sé stesse lo fossero. Dicendo " lotta per l'esistenza „ noi non penseremo alla cronaca delle risse e degli omicidî, ma riepilogheremo nel nostro pensiero concetti di scienza. Ugualmente qui non penseremo alla giacitura del piede, se sia più o meno *spianato a terra*, o se stia più o meno *saldo* e *sicuro*, o altro (tutte cose del resto che non si possono scoprire in quelle parole senza una certa dose di buona volontà), ma ricorreremo súbito al concetto, dottrinalmente posto, della parte quiescente, in contrasto a quella in movimento.

E, si badi bene, io credo proprio che la dottrina che ho esposto fosse in fondo al pensiero di Dante, quando egli traduceva in parole il suo concetto. È legittimo pensarlo, perché quella nozione non è neanche lontanamente supponibile che non fosse nel cervello di Dante; perché " piè fermo „ se non fosse un concetto ripensato, sarebbe frase sorverchiamente liscia e sbrigativa per ciò che si

---

è destinata al movimento; ad ogni modo insegni il *De progressu*, ove, parlandosi di animali *bipedi, quadrupedi, multipedi*, troviamo spiegato: " voco autem *pedem partem motivam secundum locum* „.

voleva indicare; e perché, come risulterà meglio dalle considerazioni che faremo più innanzi, è l'unico modo ragionevole di spiegarci come Dante, per riconfermare, in fondo, che saliva, sia ricorso a un'osservazione di questo genere, mentre cento altre potevano prestarsi allo scopo, che non fossero esteticamente così povere; i critici che non fanno professione di retori potrebbero mostrare non pochi altri casi, da mettersi accanto a questo, dove il senso, dirò dotto, la vince sul senso estetico, per quanto eccezionalmente squisito, del nostro Poeta, o dove, in altre parole, è palese che il compiacimento di Dante creatore è pieno anche se le immagini e i concetti nascono da un ripensamento di dottrina e di cultura. Io, ripeto, lo credo: ma siccome una dimostrazione assoluta è impossibile darla, limitiamoci pure a considerare i riscontri che ho offerto non come prova diretta, ma come riprova: nessuno potrà negarmi che ciò che poteva dirsi *stante, immobile, quiescente, fisso,* potesse anche dirsi *fermo.* E del resto si provi chi vuole a individuare la parte che sta, da quella che si muove, e veda se il primo aggettivo che gli viene alla mente non sia proprio questo: " fermo „.[1]

***

Stabiliti questi dati sicuri, che Dante sale e che il " piè fermo „ è quello su cui chi cammina regge il peso della persona, la conclusione non può essere dubbia. Alla lettera, il verso di Dante ha proprio il significato che gli han dato concordemente i commentatori antichi: " il piede su cui reggevo la persona era sempre più basso di quello col quale avanzavo „.[2]

---

[1] Non vorrei aver l'aria di quel troppo generoso cavaliere che combatteva contro i mulini a vento. Ho fatto a meno di bibliografia e pochi, spero, me ne faranno una colpa: ma non si dimentichi del tutto che c'era da demolir davvero in questo argomento!

[2] In Dante le osservazioni sui movimenti del corpo uma-

E quei primi commentatori, con quella ingenua passività di fronte al pensiero dantesco, che tanto li distingue dai posteriori, non solo presero alla lettera le parole di Dante, ma chiosando: " difatti in salita il piè fermo è sempre piú basso di quello che monta, e il contrario allo scendere „ resero evidente un errore di osservazione, che certamente per Dante è solo questione di espressione.

Che, infatti, nel salire, il piede fermo rimane per metà piú alto e per metà piú basso di quello che monta (e per conseguenza non " sempre „ piú basso), ognuno sa e può vedere. Ma i critici illuminati non dovevano affannarsi a toglier di mezzo ciò che era certo, per creare interpretazioni cervellotiche, bensí indagare e trovare, se ci sono, le ragioni che hanno determinato quell'espressione matematicamente inesatta.

Né questo mi pare difficile. Dante vuole che si capisca bene ch'egli sale. " Ripresi via „, ha detto; " ma bada „, pare che aggiunga e che corregga, " non mi muovo piú nella bassura, ascendo, *acquisto* „. Espressione questa tutta dantesca, che ricorre in situazioni perfettamente analoghe in questo primo Canto e nella portentosa ascesa del l'Antipurgatorio; qui come paragone, con valore etico: " e quale è quei che volentieri acquista „; e nel *Purgatorio* in senso materiale: " nessun tuo passo

---

no sono frequenti e spesso colgono i particolari, come fa la nostra. Per es. nel *Purg.*, XIII, 14-15 il volgersi di Virgilio a destra è descritto cosi:

fece del destro lato al mover contro
e la sinistra parte di sè torse;

nel *Purg.* XXXIII, 16-18 il Poeta osserva che il decimo passo di Beatrice non era forse ancora marcato a terra col piede, quando la donna a lui si volse:

.... non credo che fosse
lo decimo suo passo in terra posto
quando con gli occhi gli occhi mi percosse.

OF THE
UNIVERSITY OF ILLINOIS

caggia; pur su al monte retro a me acquista „. E nell'un caso e nell'altro (nel paragone i termini riferibili a Dante stesso non sono soltanto la perdita e il rincrescimento della perdita, ma anche l'acquisto), al Poeta non è bastato che il lettore immaginasse da sé ch'egli saliva, dalla configurazione da lui tratteggiata del terreno che avrebbe dovuto percorrere: ne afferra la fantasia e vuole che lo veda salire. E si noti che nel caso nostro c'è un concetto antitetico, essenziale nel simbolo, a cui Dante dà tutta l'evidenza possibile con l'opposizione rigorosissima pur dei termini: " i raggi del pianeta „ e l' " altezza „ per l'acquisto; " là dove il sol tace „ e il " basso loco „ per la ricaduta.

È palese insomma che la giacitura del piede non è l'oggetto del suo rilievo, è il mezzo. Vuol mettere in evidenza che sale, che acquista; e Dante guadagna del monte in quanto il piede che muove avanza sull'altro che sta fermo, non in quanto gli vien dietro per raggiungerne l'altezza.

Ecco, Dio mi guardi dal far mai il difensore di Dante; avrei paura dei suoi fulmini! Ma, per una volta tanto... poteva egli pensare che i suoi critici gli avrebbero guardato le suola delle scarpe?

Si aggiungano varie altre considerazioni.

Inizialmente, l'osservazione di Dante coglie giusto, con rigore matematico, perché, cominciando a salire una china, il piede che prima si distacca va súbito a collocarsi in piano superiore a quello in cui si trova il piede che giace.

Pur nella pratica comune misuriamo il passo dal punto dove giace il piede fulcro, al punto in cui va a porsi il piede che muove; cioè, valutiamo l'acquisto effettivamente fatto, non tutto il movimento eseguito.

Il linguaggio stesso porta a questa valutazione: diciamo *avanzare*, *procedere*, *inoltrarsi*, ecc.; senza contare

le espressioni dei trattati, come *moveri in anterius*, questa di Alberto: " ambulatio ... non perficitur nisi ... alter pes figatur et alter expellatur *ad accipiendum spatium* „, e simili.

Anche plasticamente la figura di uno che sale si coglie pienamente quando è massimo il distacco fra il piede che punta e l'altro che sta a sua volta per divenire il fulcro del movimento; cioè quando il piede avanza, non quando va dietro all'altro per raggiungerne l'altezza.

***

Il passo dantesco si dovrà dunque spiegare cosí: " mi rimisi in cammino pigliando la via del monte, di maniera che il piede fermo, cioè quello su cui reggevo il peso della persona, era sempre meno elevato di quello che avanzava; che è quanto dire: acquistavo sempre in altezza avanzando „.

E chioseremo: " materialmente, nel salire, il piede che fa da fulcro rimane per metà piú alto e per metà piú basso del piede che eseguisce il movimento; ma soltanto in quanto il piede avanza sull'altro a prender possesso di terreno, si guadagna sia nella direzione, sia, salendo, in altezza; e Dante mette in rilievo questa sola fase del movimento, trascurando affatto quella complementare „.

IL NOME ADAMITICO DI DIO

(DE VULG. ELOQ., I, IV; PAR., XXVI, *124-138*)

Già edito nella Miscellanea di Studi critici
pubblicati in onore di Guido Mazzoni.

Al prof. Guido Mazzoni.

Dante, come ognun sa, dette a questo problema, che per due volte si pose, due soluzioni diverse. Fu molto facile capire il suo concetto nel *De vulgari eloquentia*, dove affermò che *El* fu il nome col quale Adamo chiamò il suo Fattore, tosto che aprì le labbra alla parola; ma quando, nel *Paradiso*, temprato il suo pensiero filosofico a speculazioni più ardite, mostrò di aver cambiato opinione, lasciò non lieve quesito ai suoi cultori che non riuscirono mai ad accordarsi sui criteri che lo ispirarono, anzi, fino a noi, neppure sulla forma del nome sacro che trascelse veramente, o ardì di foggiare.

Il Cesari ebbe a scrivere su questo luogo della terza cantica che " tra variar di lezioni e di pareri e' ci sarebbe da affogarne un gigante „. Oggi, fortunatamente, sulla lezione non disputiamo più o quasi; ad ogni modo, non è ragionevole che si disputi. La lezione sicura è *I*, anche sul solo criterio della testimonianza dei codici, senza tener conto delle ragioni validissime che ne escludono ogni altra: [1] ma restano tuttavia i pareri diversi a ingrossare i commenti.

[1] Cfr. G. A. Scartazzini, *Comm. Lips.*, pp. 716-18; e F. D'Ovi-

Anch'io, al pari di tutti quelli che mi precedettero, ho la convinzione che, come Dante ebbe un'idea, così debba esserci un parere solo che vi corrisponda, e che ci sia anche la possibilità di dimostrarlo buono e forse sicuro. La fortuna toccata agli altri non è buon'arra a ritentare la prova: ma siccome frammenti siffatti di un pensiero importano per la sua intelligenza piena, direi quasi, come le caratteristiche di una fisonomia, vale la pena, a chi cerchi di penetrarli, d'esporsi al rischio di non trovare consentimento. Io credo che cavarsela allegramente, come già il Tasso, con un'alzata di spalle: "questo bisognerà veder se è vero „,[1] non sia punto ragionevole, giacchè non è la rispondenza del pensiero di Dante alla verità che ci sta a cuore, ma quella dell'opinione nostra al pensiero di Dante, quale esso sia; e d'altra parte non reputo vero che la soluzione di problemi di questa natura sia per noi irraggiungibile, come vogliono i più, perchè stimo invece che siffatte oscurità del Poema nascano da inadeguata cultura in chi legge, che cioè siano, nella critica, poco più che semplici quesiti di erudizione.

***

Il problema non deve essere considerato a sè solo, essendo indice e parte di ciò che Dante meditò ed espose intorno all'origine del linguaggio, con dottrina diversa, a distanza di tempo. Quelle speculazioni dovremo avere costantemente presenti, e sicuro nella mente il giudizio che ne facciamo, perchè l'indagine nostra sia avviata per la via buona.

DIO, *Studî sulla D. C.*, Milano-Palermo, Sandron, 1901, pp. 501-4, nel saggio *Dante e la filosofia del linguaggio*, che citerò ancora altre volte. Il prof. G. Vandelli mi conferma gentilmente che questa lezione è incontestabile.

[1] *La Divina Commedia di D. A., postillata da Torquato Tasso*, Pisa, F. Didot, 1850, p. 134.

Ora, i risultati positivi raggiunti dalla critica ci pongono in grado di affermare con sicurezza che quello che Dante filosofò nei primi capitoli del *De vulgari eloquentia*, o risponde per intero al pensiero corrente all'età sua, o non furono che particolari illazioni dai capisaldi quasi dommatici di quelle dottrine, sicchè tutto quanto il pensiero di Dante è chiarito, e possiamo adeguatamente apprezzarlo, al confronto di ciò che gli scrittori avevano detto prima di lui. Intendo dei capitoli di introduzione generale, compresa la distribuzione dei linguaggi in Europa, che era parsa cosa nuova, fin dove Dante stesso ci avvertì che, da quel momento, non si sarebbe appoggiato più all'autorità di nessuno (IX, I): punto che segna veramente il passaggio a indagini originali.[1]

---

[1] " Nos autem nunc oportet quam habemus rationem periclitari, cum inquirere intendamus de hiis in quibus nullius auctoritate fulcimur, hoc est de unius eiusdemque a principio ydiomatis variatione secuta „. Del contenuto di questi primi capitoli (mi si permetta di riferire un giudizio autorevole) così scrisse il D'Ovidio: " Che tali questioni e le soluzioni di esse, Dante le abbia attinte dalla tradizione dottrinale del medio evo, da un certo complesso cioè di filosofia e di teologia scolastica e di inesatte e fantastiche opinioni etnografiche e geografiche, è cosa di per sé evidente e naturalissima. Che delle tradizionali dottrine ed opinioni e dei soliti argomenti egli abbia fatta una scelta, un impasto e una esposizione a modo suo, aggiungendovi altresì qua e là, qualche sua propria osservazione e argomento, è una necessaria presunzione, quantunque, a volerla minutamente giustificare, e per dir così dimostrare, sarebbe da assumere un'improba fatica „. Ma le difficoltà da superare son forse minori di quel che paia. Già il D'Ovidio stesso ha mostrato non pochi riscontri nello studio da cui è tolto questo passo (*Sul Trattato " De Vulgari Eloquentia „ di D.* nei *Saggi critici*, Napoli, 1878, pp. 364-65), e nell'altro sopra citato. Altri critici, sparsamente, hanno portato nuovi lumi. Affretto tuttavia col desiderio l'opera d'illustrazione al trattato dantesco, a cui attende il Maestro Pio Rajna, che frattanto ringrazio dei preziosi aiuti favoritimi per que-

Per ciò che scrisse nel *Paradiso*, le famose terzine sull'origine del linguaggio, una volta giudicate come la espressione di un concetto originalissimo e modernissimo, poi riportate dai critici a più discrete proporzioni, oggimai io credo (e vi accennerò anche più oltre) si abbia piena ragione di giudicare che non rappresentano niente di nuovo. Le espressioni stesse tradiscono un concetto, le cui fila si rannodano per lungo ordine di secoli, e che venne a Dante attraverso le fonti meglio riconosciute del suo sapere.

Questo criterio c'induce subito a riflettere se Dante abbia ripetuto il problema del nome e lo *I* adamitico da qualche altro scrittore. È ovvio che una risposta positiva a questa domanda risolverebbe almeno per tre parti la questione. E io me la sono posta come direttiva di queste ricerche, ma senza ottenerne il frutto sperato. Mentre tutti gli argomenti che Dante trattò intorno al primitivo linguaggio offrono riscontri numerosi con Padri e Dottori e compilatori dell'età di mezzo, a me non è occorso di trovare uno scrittore solo che s'argomentasse di palesare agli umani quale fu il nome di Dio nella bocca del primo padre.[1]

---

sta ricerca. Aggiungo che, per mia parte, studiando la dottrina del linguaggio nel medio evo, ho trovata piena conferma della nessuna originalità di Dante in questi capitoli introduttivi.

[1] Nell'antico *Rhythmus ad Deum ex Dei nominibus*, pubblicato dal Pitrà in *Spicilegium Solesmense*, III, p. 450, § XII, è detto che Adamo invocò nel Limbo il suo Creatore col nome di Jehovah: ma è palese che ivi è solamente affermata l'eccellenza di quel nome gloriosissimo sugli altri, e la questione posta da Dante non ci ha niente che vedere. I versi, secondo l'ediz. cit. suonano così: "Per hoc nomen sanctissimum, — Magnum nomen, fortissimum, — Gloriosumque, inclytum, — Per quod Adam, tartareum — Dum esset in supplicium, — In inferni patibulum, — Te reclamavit Dominum, — Factorem suum proprium, — Et habuit propitium. — Tuum nomen sanctis-

Da ciò non vorrò dedurre che riscontri non ce ne siano: ma mi si conceda di crederne avvalorata l'ipotesi, già per sè non inverosimile, che Dante, per quella tendenza spiccatissima nel suo grande e forte pensiero di condurre i principî assunti alla loro ultima espressione, abbia meditato per il primo il problema. La facilità stessa della risposta, ovvia secondo le dottrine del *de Vulgari Eloquentia*, poteva indurvelo; nel *Paradiso* poi, dopo cambiate le premesse, il ritorno allo stesso quesito nasceva naturalmente dall'opportunità di confutarsi.

E molto probabile che sia così. Ma se anche, per avventura, Dante avesse imparato da altri che Dio ebbe da Adamo il nome *I*, questi sarebbe sicuramente uno scrittore medievale; cioè quel nome sarebbe ugualmente stato trovato con i criteri dell'età a cui Dante erudito e filosofo appartenne; e quindi potremo pur sempre cercarne le convenienze, le ragioni, cioè, che lo determinarono e le idee che richiamava: potremo insomma avvicinarci di molto a quello che Dante pensò, originalmente o per riflesso.

***

Nel *de Vulgari Eloquentia*, quando Dante seguiva ancora la formula volgare della dottrina sull'origine del linguaggio, che Adamo avesse parlato la lingua ebraica, mantenutasi integra anche dopo la confusione di Babele, così si espresse in ordine al nome di Dio:

---

simum, — Rex, explicare nequeunt — Omnes linguae viventium, — Nec mens, nec sensus hominum: — Nomen quod ἀνεκφώνητον — Quod fronte tulit Aaron, — Scriptumque τετραγράμματον: — Quatuor grammis in πέτηλον — *Ioth, he, vau, heth;* [quorum] — Ioth dicitur *principium*, — He *ista*, vau *vita*, [quartum] — Heth *passionis obitum:* — Latine sic expositum, — Est Christus, vita omnium, — Ista vita, principium, — Per mortem, per patibulum, — Per passionis obitum „.

" Quid autem prius vox primi loquentis sonaverit, viro sane mentis in promptu esse non titubo ipsum fuisse quod Deus est, scilicet *El*, vel per modum interrogationis, vel per modum responsionis „.

E argomentava in questa guisa:

" Absurdum atque rationi videtur horrificum ante Deum ab homine quicquam nominatum fuisse, cum ab ipso et in ipsum factus fuisset homo! Nam, sicut post prevaricationem humani generis quilibet exordium sue locutionis incipit ab " heu „, rationabile est quod ante qui fuit inciperet a gaudio; et quod nullum gaudium sit extra Deum sed totum in Deo, et ipse Deus totus sit gaudium, consequens est quod primus loquens primo et ante omnia dixisset: " Deus „ „.[1]

Il ragionamento è chiaro: razionalmente, l'uomo non doveva nominare alcuna cosa prima di Colui che lo aveva creato; di piú, se l'uomo nato col peccato d'origine comincia col pianto, Adamo, nato allo stato di grazia, dovette cominciare colla gioia, che è Dio e tutta in Dio.[2]

E Dio si chiamò " El „ nella bocca del primo uomo. Si noti che questo nome non sta in opposizione ad " heu „, voce del pianto, perchè fosse interpretato " gaudio „. S.

---

[1] I, IV, 4. Ediz. P. Rajna, Firenze, 1896, pagg. 16-17.

[2] Non credo d'impicciolire senza ragione quest'ultimo argomento invitando a ricordare che i grammatici del medio evo insegnavano tutti che " a „ è la prima lettera dell'alfabeto, perchè è il primo suono col quale dischiude la bocca il nascente. Può darsi che l'elementare nozione, velata appena con la scelta di un'altra interiezione di dolore, non sia stata del tutto estranea al ragionamento dantesco. Aggiungo a semplice titolo di curiosità che nel *Vocabolario* di Guglielmo Brettone (m. 1356), è insegnato che le donne gemono, nascendo, *e*, e gli uomini, *a*, ed è riportato questo verso:

e profert aut *a* quisquis procedit ab Eva.

(Cfr. Cod. Laurenz., Pl. XXIX sin., 4, c. 50, al comma: *A* lictera). Altri scrittori aggiungono che, nel loro vagito, le femmine ricordano *E*va e i maschi *A*damo.

Girolamo, nella famosa lettera a Marcella,[1] aveva spiegato "forte„ e così seguitarono a spiegare quasi tutti nel medio evo: anche dalle interpretazioni diverse da questa, non m'è risultato che se ne potesse ricavare un'antitesi.[2] "El„ è "gaudio„ in quanto è un nome di Dio, non altro. La scelta di questo nome, o meglio, di questo attributo, è dovuta soltanto al fatto che figurava primo fra i dieci dati da Girolamo e parrebbe significare che Dante intendesse quella lista come distribuita in ordine cronologico. Altrimenti non ci sarebbe ragione perchè avesse preferito El a Eloim, Sabaot, Ia ecc.[3]

Di peculiare non c'è che questa maniera d'interpretazione cronologica degli attributi biblici; del resto, am-

---

[1] MIGNE, *Patr. lat.*, XXII, pag. 428 segg.

[2] Per taluna di queste, cfr. *De genealogiis patriarcharum* di anonimo: "Secundum (dei figli di Aram) El qui dicitur in perpetuum; El enim Deus dictus est perpetuus„ (nel MIGNE, *Patr. lat.*, LIX, pag. 526); e i versi 125-26 del *Graecismus* di EBERARDO DI BETHUNE:

> El Deus Hebraeum timor hoc designat apud nos,
> Namque creatorem iure creata timent

(nell'ediz. del WROBEL, Vratislaviae, 1877, pag. 61).

[3] Non si potrebbe neanche accampare una ragione di eccellenza. Se mai, in questo caso, dovremmo aspettarci Iehovah, l'ineffabile nome tetragrammatico. ORIGENE, che pur non sapeva l'ebraico riferiva: "In Hebraeorum litteris nomen Dei, hoc est Deus vel Dominus, diverse scribi dicitur. Aliter enim scribitur Deus, quicumque Deus; aliter Deus ipse... Iste ergo Deus Israel, Deus unus et creator omnium, certo quodam litterarum signo scribitur, quod apud illos tetragrammaton dicitur. Si quando ergo sub hoc signo in scripturis scribitur Deus, nulla est dubitatio quin de Deo vero et mundi creatore dicatur. Si quando vero aliis, id est communibus litteris scribitur, incertum habetur utrum de Deo vero, aut de aliquo ex illis dicatur, de quibus Apostolus dicit: "Tametsi sunt qui dicantur dii ecc.„ (*In Numeros Homilia*, XIV; MIGNE, *Patr. gr.*, XII, 677; e cfr. anche *Selecta in Psalmos*, ivi, 1103). Cito Origene, a

messo, come sarà spiegato nel capitolo seguente del *De Vulgari Eloquentia*, che Adamo parlò l'Ebraico, era naturale che il nome di Dio dovesse esser tratto da quelli ebraici. Dante non fece altro che applicare logicamente il suo principio.

Se tuttavia meriti di soffermarsi ancora sul genere di questa cultura, basterà ch'io ricordi che la citata lettera di Girolamo a Marcella, diffusa per molti manoscritti con le opere del Santo, era entrata in tutte le enciclopedie, a cominciare dalle *Origini* di Isidoro.[1] Messa in testa al *De Universo* di Rabano Mauro, aveva dato il nome, in qualche codice, a quel diffusissimo repertorio di erudizione.[2] La riportava Beda[3] e la riferivano i dizionarî medievali;[4] gli esegeti la frazionavano ripetendone i brani, e le *etimologie*, insinuate in ogni scrittura, ne allargavano la diffusione: così il nome "El„ cadde in tutti quei luoghi dove si ebbe a parlare di Michaël, Gabriël, Raphaël, Emmanuël ecc.; "Ia„ fu ricordato tutte le volte che si disse Alleluja, fino alla sazietà, a confessione stessa di taluno di quegli scrittori, costretti, dal lor modo di commento, a ripetersi continuamente.

---

preferenza di altri Padri, perchè la sua poca esattezza mi pare più conforme alle nozioni un po' confusionarie che davano gli scrittori medievali a questo proposito.

[1] *Originum*, VII, I; in S. Isidori Hispalensis Episcopi, *Opera omnia quae extant* ecc., Parisiis, MDLXXX, c. 41 b.

[2] Così per quello Laurenziano, Pl. XXXI sin. I. Cfr. Bandini, Cat. Cod. latt. Bibl. Med. Laur., IV, 261. Rabano riporta la lettera di Gerolamo anche nei *Commentaria in libros II Paralipomenon*, lib. II, cap. XVI; in Migne, *Patr. lat.*, CIX, 352-3.

[3] *In Psalmorum librum exegesis*, CXLVI; nel Migne, *Patr. lat.*, XCIII, pagg. 1096 segg.

[4] Così il *Mammothrectus*, tardo repertorio di scienza ecclesiastica del francescano Giovanni Marchesini, che fu stampato più volte. Vedasi Cod. Vat., n. 1065, c. 156: *De nominibus Dei apud Hebreos.*

*
* *

Adunque della parola con la quale Dante fece che Adamo nominasse Dio nel *De Vulgari Eloquentia* ci è pienamente nota e chiara la provenienza, e sappiamo la ragione perchè Dante la scelse fra gli altri attributi biblici e quello che significa in rapporto alla dottrina sull'origine del linguaggio. Molto più malagevole è invece renderci conto del succedaneo a quel primo nome nel *Paradiso*.

Rammento al lettore le terzine dantesche. Adamo, soddisfacendo alla curiosità che, come spirito beato, sapeva aver Dante di conoscere qual era stato l'idioma ch'egli aveva *usato* e *fatto*, così risponde:

> La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
> innanzi assai ch'all'ovra inconsummabile
> fosse la gente di Nembrot attenta;
> chè nullo effetto mai razïonabile
> per lo piacere uman che rinnovella
> seguendo il cielo, sempre fu durabile.
> Opera naturale è ch'uom favella;
> ma, così o così, natura lascia
> poi fare a voi, secondo che v'abbella.
> Pria ch'io scendessi all'infernale ambascia,
> *I* s'appellava in terra il Sommo Bene,
> onde vien la letizia che mi fascia;
> *El* si chiamò da poi e ciò conviene;
> chè l'uso dei mortali è come fronda
> in ramo, che sen va ed altra viene „.[1]

Che questo passo rappresenta la più alta espressione a cui giunse il pensiero dantesco nelle speculazioni sul linguaggio, e insieme la più grande conquista che ne

[1] *Parad*., XXVI, 124-138.

trasse, in quanto tolse dal suo scanno l'Ebraico, non fa mestieri che lo ricordi io, dopo che tanti lo han detto. Piuttosto voglio accennare (sebbene non sia qui il caso di tentare la dimostrazione) che la nuova dottrina dantesca non è tanto, a mio giudizio, il risultato di indagini indipendenti, quanto lo sforzo molto ben riuscito di adagiare la teorica aristotelica, passata a lui attraverso la versione e il commento di Boezio al *Perihermenias*, e ripetuta con le espressioni stesse di S. Tommaso, nel letto procusteo della tradizione biblica, carica com'era per Dante di tutto quel bagaglio di sofismi che si può vedere nei primi capitoli del *De Vulgari Eloquentia*. Resta la lingua concreata in Adamo, come naturale capacità della creatura umana; resta la confusione delle lingue nella valle del Sennaar: ma in compenso è estesa a tutta la storia dell'uman genere la facoltà di plasmare il linguaggio a suo placito, anzichè ai soli profughi di Babele. E ciò non doveva apparire eterodosso, dal momento che in nessun modo era detto che i discendenti di Noè non fossero in tutto simili ai progenitori di quel Patriarca; sicchè non era giusto dare a questi privilegi che agli altri negava l'esperienza. Il venerabile Beda molto prima di Dante, lasciandosi anch'egli ispirare da Boezio, aveva espresso concetti non meno arditi; e infine le disquisizioni dei grammatici non si capirebbero, senza sapere che nel medio evo si fu molto meno ligi di Dante, nella sua opera latina, a quelle formule stereotipe sotto le quali si vuol credere che tutta una età contenesse la sua filosofia del linguaggio.

Ma, ripeto, accenno a questo di volo, soltanto per compiutezza di ragionamento. Osserverò invece che se Dante affermò essere il nome "El„ succeduto al nome "I„, ciò dovrebbe voler dire che la lingua a cui quella parola appartenne, l'Ebraica, è pur sempre da reputare come la più antica dell'umanità, la più remota nel tempo

di quelle a noi giunte. Grave sarebbe a stabilire con prove se Dante seguitasse a considerarla come preesistente al misfatto di Babele, o originatasi dopo, perchè in nessun luogo ne ragionò. Però troppe ragioni di convenienza ci inducono a credere che la rivoluzione operatasi nel suo pensiero stesse nella sola affermazione che l'umano linguaggio fu in tutti i tempi sottoposto alla sua legge fatale di trasformazione continua; che cioè il linguaggio che parlarono gli uomini da Adamo a Nembrot trapassasse di generazione a generazione con quelle stesse leggi che furono da Nembrot in poi: concetto che non esclude l'altro, troppo radicato perchè si possa creder caduto senza una dichiarazione esplicita, che l'Ebraico fosse, in una certa sua forma, la lingua che parlavano gli uomini nella valle del Sennaar, trasformatasi da Adamo in poi, ma non scissa in molteplici idiomi, perchè la famiglia umana era vissuta fino allora congiunta. Fu allora che i linguaggi si divisero, per violenta distorsione morfologica di quello primitivo, com'è l'opinione più largamente diffusa, o anche di significato, come taluno scrittore insinuò. Ma credo che Dante seguisse quel primo parere, se è una dimostrazione riuscita la mia versione delle parole di Nembrot nel canto XXXI dell'*Inferno*: unica prova, quel verso, del pensiero di Dante a questo riguardo. E l'Ebraico rimase nella famiglia di Eber che fu immune dalla stolta presunzione dei Giganti; ma, parrebbe che dovessimo completare, sottoposto anch'esso alla comun legge della trasformazione, come " effetto razionabile „.

Però l'antichissimo " El „ non è tanto antico da esser la eco lontana della voce di Adamo, tutta spenta molto prima del peccato di Babele; nè altro nome più antico poteva Dante conoscere. Dunque chi mai disse al Poeta la parola perduta nella lontananza dei secoli? Donde mai la evocò?

Ecco la sola ricerca logica: noi dobbiamo trovare, con criteri storici, la convenienza di questo " I „. Tutto il lavoro fatto dai critici con altro intento che non sia questo di stabilire come e perché il misterioso " I „ nome o segno che sia, poteva convenire a Dio, è stato interamente inutile, perchè fuori del problema vero.

Messe così le cose, sarebbe tempo perduto indugiarci a mostrare quanto male si siano argomentati tutti coloro che vollero correggere il passo di testa loro con un'altra parola (*El* stesso, o *Eli*, *Un*, *On* ecc.) o che videro in " I „ la iniziale di Iehovah o di altro nome. Questo ripiego, del resto meschinissimo, non eliminerebbe affatto l'illogicità di aver additato una voce di una lingua conosciuta, dove un nome storico, per le premesse fatte, non doveva esserci. Il nome che Adamo pronuncia è palesemente una rivelazione; sia poi che la rivelazione se la sia creata Dante stesso, o sia che il nome, che qui comparisce come rivelato, fosse cosa fissata da qualche tradizione; ma un nome ebraico, etrusco o altro che si voglia non può esserci in nessun modo.[1]

A meno appunto che non si tratti di un nome rivelato, tale cioè che, pur essendoci venuto con un particolare idioma, fosse però messo al difuori dell'attività umana. Questo non pare che sia il caso di Dante; ma

[1] Tuttavia non ho mancato di rendermi quel conto ch'era possibile delle liste di attributi e nomi divini che ci tramandò il medio evo, sebbene a priori potessi credere che il nome dantesco non ce lo avrei trovato. Giovano a questo riguardo le indicazioni di P. Meyer in *Flamenca* (pp. 316-7); *Daurel et Beton* (p. CI); *Romania* (XIV, p. 528: *La prière des soixante-douze noms de Dieu*) ; *Bulletin de la Société des anciens textes français* (1891, p. 73). Spesso quelle liste, oltre che come preghiere, servivano da amuleto e per scongiuro. Non ho potuto conoscere direttamente il poema di Raimondo Lullo sui cento nomi di Dio, pubblicato da G. Rosello in *Obras rimadas de R. L.* Palma, 1859.

vi accenno, perchè già nella stessa decade dei nomi biblici ne abbiamo un esempio: " Ieje „, secondo gli esegeti, sarebbe stato rivelato da un angelo a Mosè, quando Dio lo destinava a liberare il popolo eletto dalla schiavitù dell'Egitto.[1] Ma a nessuno scrittore, per quello ch'io ho visto, venne mai in mente di richiamarsene all'onniscienza di Adamo; nè è da credere che ci pensasse Dante, perchè non si capirebbe per qual ragionamento avrebbe posto l'iniziale invece del nome. Pel caso di Iehovah si potrebbe almeno addurre che la venerazione a quella parola imponeva di non scriverla intera, come, per venerazione, era proibito di pronunciarla all'infuori di solennissime circostanze; ma qui, contro un'incongruenza palese, mancherebbe anche un tale argomento.

Sempre in cerca di nomi rivelati, o arcanamente scoperti, ci fu chi pensò che si dovesse allargare il terreno di indagine dalla tradizione biblica a una dottrina considerata come rivelatrice di misteriosi veri, la Cabala. Pasquale Garofalo[2] trasse, da ricerche indirizzate per questa via, conclusioni affrettate e mal sicure, ma che pure meritano di essere brevemente esaminate. Egli credette, sulla scorta di qualche codice, che la lezione giusta fosse " . I . „ e sostenne che questo segno si dovesse

[1] Cfr. Rabano Mauro, *De Universo*, lib. I, cap. I: " Sextum [nomen] Ieje, id est *qui est*. Deus enim solus, quia aeternus est, hoc est, quia exordium non habet, essentiae nomen tenet. Hoc enim nomen ad Sanctum Moysem per argelum est delatum. Quaerenti enim quod esset nomen ejus qui eum pergere praecipiebat ad populum ex Aegypto liberandum, respondit: *Ego sum qui sum: et dices filiis Israel:* Qui est, misit me ad ad vos (Exod., III); tanquam in ejus comparatione qui vere est, quia incommutabilis est, ea quae commutabilia sunt quasi non sint, *etc.* „. La grafia che di questo nome dà R. Mauro non è corretta; ma siccome ricorre anche in altri, credo che nel caso nostro possa esser proposta.

[2] *Letteratura e filosofia*, Napoli, 1872, pp. 127-38, e cfr. Scartazzini, loc. cit.

interpretare e leggere per la lettera ebraica Iod. Difatti Cornelio Agrippa nella sua *Occulta Filosofia* la definisce così: *In mundo Archetypo Iod. Una divina essentia, fons omnius virtutis, eiusque nomen unica simplicissima litera expressum;* e Pico della Mirandola dice anche indicarci: *Il punto infinito di tutti i numeri, e il complemento di qualsiasi cosa* „. Anche, avverte il Garofalo che i due punti ai lati della lettera hanno significazione mistica, dinotando l'immensità e l'eternità di Dio, secondo l'interpretazione cabalistica.

Risparmiando i suoi ragionamenti non sempre buoni, osserveremo su questi dati presentati dal Garofalo che i due punti, che compariscono in qualche manoscritto, son traccia ben poco sicura della Cabala, potendo essere semplici segni di individuazione di una lettera isolata: maniera grafica comunissima. Ma il punto precipuo sta nel vedere se la Iod che tanti cabalisti ci additano come nome di Dio, era veramente considerata tale anche al tempo di Dante. Giacchè l'oscura storia di quella oscurissima scienza non consente di affrettare giudizi; nè Cornelio Agrippa e Pico della Mirandola, come tutta la cabbala che fiorì fra il XV e il XVI secolo, son buona testimonianza per l'epoca dantesca. Questi tardi ricercatori della scienza universale e di reconditi veri troppo son remoti dallo Sepher Ietzirah e dello Zohar, i due principali codici di questa pseudo-filosofia giudaica, e dalla cabala qual'era al tempo di Dante.[1]

---

[1] Vedasi, passim, *La Kabbale, ou la philosophie religieuse des Hebreux*, par Ad. Franck, Paris, Hachette, 1843; G. Karpeles, *Geschichte der Jüdischen Literatur*, Berlino, 1886, pp. 667-691; *The Jewish Encyclopedia* (vol. III, al § *Cabale*, pp. 456-479). Mi faccio qui un dovere di ringraziare l'illustre prof. Domenico Comparetti e il prof. Hirsch-Peretz Chajes degli aiuti di libri e di suggerimenti di cui mi sono stati cortesi intorno a questo argomento.

Per il sommo Poeta ben difficile sarebbe sostenere che sia stato mai iniziato a questa occulta scienza. Molto probabilmente, come la maggior parte dei suoi contemporanei in Italia, egli ne conobbe appena l'esistenza: giacchè, di ciò che le era peculiare, non si riuscirebbe a scoprire nelle sue opere nessuna traccia palese. La sua esperienza indiscutibile della simbolica de' numeri, che potrebbe forse additarsi come la più salda riprova, non ci dà per nulla ragione di crederlo un iniziato, giacchè rientra, in parte, nella comune cultura, e in parte è dovuta allo studio dei più tardi degli esegeti: sia pure, d'altro lato (come taluni pretendono), che quella simbolica debba parecchio alla Cabala.

Ad ogni modo, siccome proprio nell'età di Dante fiorì quel bizzarro Raimondo Lullo (1235-1315) che fu considerato come uno dei maggiori divulgatori dei segreti cabalistici nel mondo cristiano e venne predicando le sue dottrine anche in Italia; e, sebbene la Cabala non fiorisse ancora tra noi, pure si sa di qualche rabbino italiano iniziato e di rapporti con quelli di Spagna, che era il centro di emanazione; non era inopportuno aver d'occhio quella scienza di cui sono appunto tanta parte gli attributi e i nomi del primo Ente. Ma il Garofalo deve certamente avere equivocato richiamandosi per la Iod ai settantadue nomi cabalistici che sono tutti trilitteri, risultando appunto da tre lettere scelte arbitrariamente da parole diverse di altrettanti versetti biblici.[1] Ricorre bensì nella Cabala, come ne' libri sacri, ma per segno del nome Iehovah. Verosimilmente, presa per se stessa come nome di Dio, è una trovata dei cabalisti cristiani relativamente tardi, le fantasticherie de' quali hanno ormai poco che fare con le dieci Sephiroth (ana-

[1] Sono per lo più attribuiti a Mosè figlio di Nachman, che visse nel XIII secolo.

loghe del resto ai nomi di Gerolamo),[1] e con gli altri nomi della cabala rabbinica; e io trovo che Giordano Bruno distinse fra gli attributi di Dio, com'egli ne discuteva illustrando l'opera lulliana *de Audito Kabbalistico*, e il modo più antico dei giudei cabalisti intorno alle dieci Sephiroth e al tetragrammatico Iehovah.[2] Insomma non è affatto provato che il nome Iod esistesse al tempo di Dante. E che si sia svolto più tardi non può far meraviglia; in una dottrina fatta di sottigliezze e di fantastiche combinazioni, nessun limite potrebbe esser tracciato alle novità, e non ci fu, difatti, nè regola nè misura: la tradizione fu spesso più vantata che reale. Allo stesso modo in un terreno, dirò, limitrofo, la simbolica dei numeri, le poche pagine di compilazione di Rabano Mauro, con quel poco ch'egli aveva lasciato fuori della

---

[1] Cfr. Frank, op. cit., pp. 110 seg.

[2] Dopo aver discorso della prima categoria lulliana (B) che ha per *soggetto* Dio, espostine gli attributi, dice: " *Quae omnia Iudaei Cabalistae ad decem Sephirot, et nos ad triginta, haud quidem illis addentes sed easdem explicantes, redegimus indumenta.* Quod ad dignitates et proprietates spectat, colunt Hebraei nomen, quod divinae substantiae proprius appellant, quod est tetragam. " Iehova „. Deinde explicatum in quattuor nomina ad eius affectus et proprietates in quattuor triplicis mundi cardinibus; subinde in duodecim pro ternario in cardinum singulis significato in duodecim portis civitatis, ad Orientem tribus, ad Meridiem tribus, ad Occidentem tribus, ad Aquilonem tribus; proinde in aliis numeris successive in infinitum, subordinando nunc quidem quaternariis ternaria, nunc vero ternariis duodenaria „. E conchiudeva non senza un certo disprezzo: " Sed hoc ipsi, qui videre volunt, viderint: nobis haec actenus indicasse sufficit „ (*De compendiosa architectura artis Lullii* in *Opera* ecc., Firenze, Le Monnier, 1890, vol. II, parte II, p. 42; il trattato fu edito a cura di F. Tocco e G. Vitelli). Fra le opere più notevoli dei cabalisti sui nomi di Dio è quella di J. Reuchlin, *De verbo mirifico*, Basilea, 1494, su cui cfr. Franck, op. cit., pp. 10 segg.

esegesi biblica, diventeranno più tardi, con Pietro Bongi di Bergamo, un ponderoso volume.[1]

Del resto il Garofalo stesso ha indirettamente additato da che cosa questo presunto nome Iod sia derivato: non può esservi dubbio che la sua ragione d'essere non stia nella interpretazione simbolica che di quella lettera davano i Padri. Ma io non credo che la conoscenza di quella interpretazione abbia fatto anticipare a Dante ciò che avrebbero detto più tardi cabalisti cristiani, cioè non credo che dall'*Epistola ad Paullam* di San Girolamo abbia Dante, per conto suo, tratto un nome Iod, da riportare al linguaggio adamitico. Non si vede prima di tutto come possa convenire all'idioma di Adamo, tutto spento prima di Babele, il *nome* di una lettera ebraica, mentre a quell'idioma non si sarebbe dovuto adattare nessuna parola di nessun linguaggio; e di più "Iod„ che significa "principio„, non offre migliori ragioni di scelta di "Aleph„ interpretata anch'essa "principio„; anzi la prima apparisce meno adatta della seconda lettera, perchè il simbolo di questa era già stato tratto, per tradizione che risale ai Vangeli, alla significazione di Dio. Vuol dire che altre ragioni, e di più immediata applicazione, dovettero contribuire alla scelta di "I„.

Tuttavia, siccome gli elementi alfabetici sono nel dominio del linguaggio universale, e nella grammatica del medio evo s'insegnava che quello che vale un suono in una lingua (la *potestas*), altrettanto vale in un'altra; e facilmente accadeva che si dicesse in una lettera di un dato linguaggio quello che si era escogitato per un altro; o si generalizzasse;[2] così è presumibilissimo che la I ab-

[1] Petri Bongi Bergomatis, *Numerorum Mysteria*, Bergomi, 1599.

[2] Chi voglia, può vederne qualche cenno nel mio *Papé Satan* ecc. Fra le stranezze cui potevano dar luogo siffatti criterî credo che una delle più madornali sia quella ivi segnalata

bia, come Iod, il significato di principio: ragione non sufficiente, ma non trascurabile, per farne un nome di Dio. Mi pare insomma che di questo elemento un certo conto si possa tenere; giacchè a quello che si è detto possiamo aggiungere ancora che l'attributo di " principio „ della cui convenienza a Dio tutta la teosofia è documento, teneva uno dei primi posti nei cataloghi dei nomi di Dio, a compilare i quali attesero con amore parecchi scrittori del medio evo; e d'altra parte non v'ha dubbio che Dante non conoscesse la lettera di Girolamo e che non avesse dovuto meditarla più volte, anche perchè gli esegeti la seguivano come testo nel commento alle *Lamentazioni* e ai quattro *Salmi alfabetici* CX, CXI, CXVIII e CXLIX.[1]

***

Abbiamo veduto che la Cabala non può esser direttamente invocata per la soluzione del nostro quesito; e che invece elementi probabili offre la tradizione biblica, in quanto si attardò a indagare i sensi riposti delle lettere dell'alfabeto ebraico: sensi che con ogni verosimiglianza possono essere stati trasportati all'alfabeto latino; cioè nel caso nostro, dalla *Iod* alla *I*. Che Dante abbia inteso di rappresentare con quella latina la corrispondente lettera ebraica, abbiamo veduto che è da esclu-

---

in cui caddero un dopo l'altro quasi tutti i commentatori antichi di Dante. Dall'identità di *potestas* che trovavano asserita nelle grammatiche e nei lessici fra *Aleph* ed *A*, siccome tra le funzioni di *A* c'è quella di esclamazione di dolore, dedussero subito (e lo dicono essi) che *aleph* (*aleppe*) ha quel valore: senza accorgersi dell'errore grossolano di attribuire al *nome* della lettera ebraica ciò che conveniva in genere al *suono* della prima lettera dell'alfabeto.

[1] Cfr. Beda, *In Psalmorum librum exgesis*, ai salmi indicati e principalmente al terzo di essi (in Migne, *Patr. lat.*, vol. XCIII, p. 1007).

derlo, e a maggior ragione che abbia voluto far pronunziare ad Adamo il nome Iehovah. Ma rimane invece probabile che Dante abbia tenuto conto che il nome più venerato di Dio nei testi sacri cominciava con quel suono; e se seppe che quel nome si era soliti rappresentarlo con una semplice Iod, può aver trovato anche in questo una ragione di più per la scelta che fece.

Credo che tutti questi elementi di probabilità debbano esser messi in discussione prima di avanzare un giudizio. Epperò sarà naturalmente da tener conto anche di quello che della lettera e del suono " I „ fu detto all'infuori di quella tradizione che abbiamo esaminato finora. Il d'Ovidio pensò non a torto alla congruenza che Isidoro, secondo il concetto che ebbe l'antichità del rapporto tra i segni alfabetici e i suoni che rappresentano, additava fra la sottilità del suono " I „ e quella della magra sua lettera; giudicando che perciò essa lettera potesse a Dante " parere assai acconcia a rappresentare la spiritualità, così da farne un nome monosillabico di Dio nella lingua primitiva, che doveva essere stata di certo assai semplice e possedere più che altra mai *nomina consequentia rerum* „.[1] E pare anche a me che sia un elemento da non trascurare, sebbene anch'esso non possa esser creduto sufficiente da chi, come me, abbia la convinzione che quesiti tanto determinati vogliono esser risoluti con dati peculiari, o almeno assai meno opinabili. E il suono esile di una lettera sembra per verità troppo poco, perchè dalla bocca del più sapiente degli uomini dovesse pronunciarsi con la venerazione di un nome divino. Chi si sentirebbe di chiamare Adamo filosofo, anche colla misura della sapienza medioevale?[2]

---

[1] Op. cit., p. 502. Il luogo di Isidoro (*Orig.*, I, 4, 17), figura poi ripetuto nei lessici e in diverse grammatiche.

[2] Credo di potere insistere, contro l'opinione dell'illustre dantista, che Dante non può, pel nome di Dio, aver fatto " un

Molto di meglio offrono anche in questo campo i *simboli* delle lettere. Isidoro, nei primi capitoli delle *Origini* (I, 3), ci rammenta che nell'alfabeto greco cinque erano i segni mistici: la *Y*, lettera pitagorica, rassembrante la vita umana;[1] la *O*, figura della morte; la *T* della croce; l'*A* e l'Ω, principio e fine, che ci parlano di Cristo. Nel medioevo poi molte furono le lettere latine sulle quali si allegorizzò, secondo il suono, o la figura, o il modo come la figura s'immaginava di potere scomporre. Ma nessun simbolo della lettera I mi sembra far tanto al caso nostro quanto quello che si legge nel *Compendium Gramaticae* versificato di Giovanni di Garlandia, opera tuttora inedita di cui un ottimo esemplare leggesi nel Cod. Laurenz. Pl. XXV sin. 5. Il fecondissimo grammatico, che ebbe fama forse non minore di Eberardo di

---

quissimile di ciò che aveva fatto col *Papé Satan* o meglio col *Rafel mai* „ (op. cit., p. 152) Le parole di Pluto non c'era ragione perchè fossero inventate e non lo furono: le davano i lessici, come seppero i commentatori antichi (cfr. il mio *Papé Satan* ecc.). Le grida strane di Nembrot, Dante, logicamente, doveva foggiarle e lo fece, ma con quei mezzi e in quel modo che razionalmente doveva. Quelle parole dovendo rappresentare, fantasticamente revocato, uno dei linguaggi della torre di Babele, sorto a punizione di un individuo solo ed estintosi con lui, dovevano esser costruite, come Dio aveva fatto per gli altri idiomi, dall'Ebraico: e fortunate condizioni nella rievocazione critica dei mezzi usati, ci consentono di rifarle come Dante e di intenderle come Dante (cfr. il mio studio *La Lingua di Nembrot*). Invece il nome sacro doveva esser trovato al di fuori di qualunque linguaggio parlato. Dunque i tre luoghi, accomunati in un criterio solo, credo che ormai debbano esser considerati ciascuno a sè: il caso di Pluto non ha, e non poteva avere nessun punto di contatto con gli altri due; le voci di Nembrot e il nome di Dio sono due applicazioni diverse di due punti diversi della teoria dantesca sul linguaggio.

[1] Sul valore simbolico di questa lettera si leggono dei versi latini che il Boccaccio esemplò nel noto Zibaldone Lau-

Bethune e di Alessandro di Villedieu, alle opere dei quali, che criticò con accanimento e violenza, cercò di sostituire le proprie nelle scuole, fiorì non molto prima di Dante, e niente ci vieta di credere che questi ne abbia conosciuto gli scritti. Ora, il passo a cui mi riferisco, vuole spiegare la convenienza delle vocali con gli elementi naturali e suona così:

> Instar habens ignis volat *a*; descendit ut aer
> tardior *e;* post *o* quasi fluctuat; *u* gravius heret;
> *i* gracilius sonat in medio, tamquamque cathena
> aurea vel gluten, elementa ligare videtur.[1]

Con l'aiuto delle chiose marginali, una parte delle quali, come per altre opere di Giovanni, non è improbabile che risalga all'autore stesso, si vengono a scoprire molto chiaramente questi presunti rapporti: la lettera *a* che altrove, per la sua figura triangolare è detta simboleggiare la Trinità, conviene col fuoco, perché è sonora, agile e leggiera; la *e* di figura ottusa, con l'aria; la *o* circolare che si ritorce su se stessa, con l'acqua; e la *u*, l'ultima delle vocali e dal suono più cupo, conviene con la terra che è il piú basso e il piú grave degli elementi.[2] La *i* poi che, come catena d'oro e come glutine congiunge insieme gli altri elementi, è proprio (riporto la chiosa): " *anima mundi, sive divina dispositio ligans elementa naturalia* ".

---

renziano XXXIII, 31, c. 36 r, e sono noti anche per la stampa. Cfr. Bandini, *Catal. cod. lat. bibl. med. laur.*, II, col. 125. Vedi anche Baehrens, *Poetae latini minores,* vol. IV, pp. 149-150.

[1] *Cod.* cit., c. 83 *b.*

[2] *Ib.:* " *a* est littera sonora et agilis et levis, sicut ignis est elementum leve — *e* (convenit) cum aere, unde obtusam habet figuram — *o* habet convenientiam cum aqua que fluctilis est — *u* ultimo sedet in numero, sicut terra infimum elementum est et fixum suo pondere. Unde Bernardus Silvester loquens de terra dicit: *pondere fixa suo est;* idest *u* convenit cum terra que ponderosa est ..

Tutto questo è importante senza dubbio e sembra fare a capello col caso nostro. La lettera " I „ è dunque il simbolo riconosciuto dell'anima del mondo, di Colui che suscitò gli elementi dal nulla, e li congiunge insieme, e li governa: è il simbolo riconosciuto di Dio. [1]

Ma Dante avrà egli conosciuto questo luogo? Positivamente non si potrebbe affermare; ma è certo che costruzioni tanto ingegnose dovevano sorprendere i lettori, e trovare facile credito e diffusione. Non sarebbe improbabile che il Poeta nostro, direttamente o indirettamente, abbia conosciuto questi simboli del grammatico di Garlandia, se pure fu lui ad escogitarli per il primo. E Dante doveva essere ben preparato ad accoglierli: basta ripensare alla etimologia di AUIEO nel *Convivio* (IV, 6) e ai mistici *P* sulla fronte del pellegrino attraverso il regno della purificazione.

Si aggiunga che anche un contemporaneo del Poeta, Ubertino da Casale, sosteneva che la I significa *la divinità*.[2]

---

[1] Il passo di Giovanni di Garlandia mi fa ripensare che delle nove supreme categorie poste da Raimondo Lullo, l'ottava, contrassegnata da " I „, ha per subietto lo *elementativum*, cioè la virtù informatrice della materia. Dev'essere un puro caso che a questa categoria corrisponda " I „, perchè le lettere sono dal Lullo adoperate semplicemente come contrassegno delle categorie (cfr. *De Auditu Cabbalistico, Pars prima de Alphabeto*): però l'uso cabalistico portava poi a dare alle lettere e ai numeri, usati come segni, il valore delle cose significate (vedasi principalmente, nell'ediz. di Parigi del 1578, a c. 77). Ma basti l'avervi accennato.

[2] È una testimonianza importante, e mi è caro poterne tener conto in questa ristampa, perchè mi pare buona riprova che le via seguita in questa indagine è giusta: " O nomen super omne nomen [Iesus], quod continet omne nomen! Nec ipse figure litterarum quibus componeris vacant a prophetia tue significationis: nam *i h s* et titulus faciunt iesus. *I persona divinitatis*... Est enim media vocalium, et verbum filius dei media personarum. Sed quod I litera minima est in forma,

Orbene, è sicuro che cercando ancora pe' lessici, per le grammatiche, per le enciclopedie, noi potremmo arricchire di molto il nostro corredo di luoghi che provano che la lettera I, come segno alfabetico, pel suono, per la figura, per la *potestas*, e per i suoi simboli, aveva molti titoli per divenire un nome di Dio. E potremmo anche estendere la ricerca alle letterature volgari, sicuri che, le opere dottrinali specialmente, non ci sarebbero scarse di riscontri.

Ma credo che basti: mi pare ormai chiarito a sufficienza che se anche *I* non si trova indicata mai come nome di Dio, quando Dante fissò di costituirne uno, lo ebbe suggerito e quasi proposto dalla tradizione. E noi, conoscendo questa, siamo ora in grado di rivivere, con ogni approssimazione, le idee di Dante.

Il quesito critico potremmo dunque dirlo risoluto. Resterebbe soltanto a stabilire, se è possibile, il punto vero che vinse il Poeta, e lo determinò a scegliere proprio "I„, mentre un'altra lettera, la prima dell'alfabeto, avrebbe potuto contendere a questa l'onore, per tutte le sue mistiche significazioni, e perché era stata assunta a simbolo di Dio in una tradizione molto piú autorevole e più divulgata.

---

maxima in sacramento: persona filii dei exinanita in parvulo iesu nostro, maxima in mundo redemptio...„. E poco sotto, parlandosi del nome *Cristo* "... Est autem [X] semivocalis cuius sonus incipit ab I et terminatur in S, *quia eius dignitas incipit a divinitate* et terminatur in inclinatione humanitis assumpte. Et idem sonus permanet in hac littera et in sillaba coniuncta: unde idem sonat X litera et sillaba, quod I et S copulata; quod idem est *xps* quod deus homo. Dictum est autem supra in iesu nomine quod *I significat personam filii mediam in trinitate*, X autem, ut vides, dicit illam eandem personam assumpta humanitate: et ipsam humanitatem *in divina persona* cum multiplici dignitate „ (*Arbor vitae crucifixae*, l. II, c. II: *Iesusprenominatus*)

Ma c'è questa ragione? Io credo di sí: " I „ è insieme una lettera e una cifra; e Dante adottando la lettera-cifra deve aver voluto affermare il concetto dell' " uno „. Quest'opinione ha il consentimento inconsapevole di quegli antichi copisti che interpretarono e tradussero " I „ per " Un „. Errore sicuramente, perché " Un „, vocabolo volgare, non può appartenere alla lingua di Adamo, e Dante non può avere inteso di farlo pronunciare al primo uomo. Ma il concetto deve esserci. Egregiamente il d'Ovidio ricorda il luogo del *Paradiso* XIX, 128, ov'è detto che per Carlo d'Angiò vedrassi nel divino volume " segnato con un I la sua bontade, quando il contrario segnerà un emme „. " Non neghiamo, egli aggiunge, che un assurdo fosse pure il dare a un segno numerico latino un valore primordiale, ma era un'assurdità meno stridente che il mutare l'*I* fonicamente e graficamente in *Un* „. Ed ha pienamente ragione; anzi, se vogliamo, l'assurdo non c'era per Dante e per gli uomini dell'età sua. Essi erano abituati dalle scuole a considerare i segni numerici latini come di valore universale immanente, indotti anche qui da confusione fra il segno e la cosa significata. Se apriamo un computo qualsiasi dell'età di mezzo, le nostre tarde ubbie cadranno subito. Supponiamo un momento di farci scolari (ed è una propedeutica necessaria in siffatte questioni), e domandiamo anche noi: Perché la lettera I significa uno? E il dotto maestro ci risponderà assiomaticamente: " Quid autem convenientius est quam illa littera, quae minima est litterarum in charactere, ut significaret illum numerum qui minimus est in numeris, hoc est unus? „ Ma possiamo sentirne, se piaccia, di più peregrine. Ecco un altro passo di quel computo di Beda o a lui attribuito, che ora ho citato. Domanda lo scolaro: Qual'è la lettera che significa cinquanta? " L „ risponde il maestro: " quia numerus principalis in lege Domini est quinquagenarius. Sub illo enim

numero cadebat Iubilaeus, hoc est in quinquagesimo anno. Conveniens autem erat ut ille numerus, qui principatum in lege veteri obtinet, hoc est, quinquagenarius, per illam litteram L, quae prima est in illo nomine, quod est lex, significaretur „.[1]

Nessuno scrupolo adunque che Dante abbia usato la cifra I nel linguaggio adamitico. Piuttosto resta ancora da vedere perché abbia Dante voluto porre il concetto dell'unità nel nome di Dio. Non una ragione generica naturalmente, ché tutta la teologia e la filosofia gli davano piena ragione; ma una specifica, proprio in ordine ai nomi e agli attributi di Dio.

E qui credo di potere avanzare un' ipotesi che ha tanta ragione di probabilità da parere piuttosto una prova sicura. L'opera classica sui nomi di Dio fu nel medio evo quella attribuita a Dionigi Areopagita che s'intitola appunto *De divinis nominibus*, tradotta, insieme con le altre opere che andarono sotto il nome di quel Santo, da Giovanni Scoto, il letterato grecista della corte di Carlo il Calvo. Alla versione andavano nei manoscritti congiunti gli scolii di San Massimo e di Giovanni Scitopolitano. San Tommaso dettò poi un ampio commento a questo scritto pseudo-dionisiano.[2]

Dionigi, com'è noto, godè grande fama nei secoli di mezzo, anche in grazia della confusione che avvenne fra lui e Giovanni di Parigi. Ebbe l'onore di molti Misteri, specialmente in Francia, e ne cantò in versi esametri la passione la celebre monaca Hrotsvitha di Gandersheim,

---

[1] *De Computo dialogus* in MIGNE, *Patr. lat.*, XC, pag. 640.

[2] Cfr. il Cod. Laurenz., Pl. LXXXIX, 15, buon esemplare del secolo XI. L'opera vedasi pubblicata in MIGNE, *Patr. lat*, CXXII, 1113-72. È compresa in *Opera Dionysii Areopagitae ex quintuplici translatione curante Dionysio a Rikel.* Coloniae, per heredes Io. Quentel, MDLVI. Pel commento di San Tommaso, cfr. *Opera omnia*, Venezia, 1593, tomo XX, pp. 1-47.

sulla scorta della vita dettata da Ilduino per ordine di Luigi il Buono.

Dante condivise con i suoi contemporanei questa grande ammirazione per Dionigi, perchè volle contemplarlo fra i sapienti nella sfera del Sole, e nella lettera ai Cardinali lo pose fra i maggiori luminari della Chiesa che il clero corrotto trascurava, per correr dietro ai decretalisti. Delle opere del Santo noi sappiamo che conobbe il *De Caelesti Hierarchia*, da cui trasse l'ordine dei cori angelici; ma il *De divinis nominibus* non apparisce citato mai. Pure, se conobbe l'una, è difficile negare che conoscesse anche l'altra opera, giacché andavano pe' manoscritti congiunte. Ora si noti che quando Dante, nel cielo cristallino, vide quel *punto*

> ... che raggiava lume
> acuto sì, che il viso, ch'egli affoca,
> chiuder conviensi per lo forte acume,

e attorno a lui rotearsi, nell'ordine dionisiano, gli angelici cerchi, di cui ciascuno

> più tardo si movea, secondo ch'era
> in numero distante più dall' *Uno*,[1]

doveva essere abbastanza fresco della lettura di Dionigi Areopagita; giacchè ancora nel IX canto del *Paradiso*, collocando i Troni nel cielo di Venere seguiva la gerarchia tracciata nel *Convivio* (II, 6), confutata in questo ventottesimo canto insieme con quella di Gregorio Magno.[2]

---

[1] *Parad.* XXVIII, 16-18 e 35-36.

[2] *Ib.*, 130-39:

> ... Dionisio con tanto disio
> a contemplar questi ordini si mise,
> che li nomò e distinse com' io.
> Ma Gregorio da lui poi si divise;
> onde, si tosto come l'occhio aperse
> in questo ciel, di sé medesmo rise.

Certo, se si pensa a quello che Dante scrisse di Dionigi nel X canto, considerandolo come colui

> che giuso in carne piú addentro vide,
> l'angelica natura e il ministero;

apparisce che fin d'allora pensava che l'ordine verace dei cori angelici era quello insegnato da questo Santo: ma o lo ripeteva per sentita dire, o almeno ricordava assai male: sicchè bisogna ammettere che soltanto piú tardi avesse occasione di studiar meglio quell'opera.[1]

Ora, dal canto vigesimo sesto al vigesimo ottavo è breve passo, e io credo che Dante sia stato sotto l'influsso della recente lettura quando scrisse l'uno e l'altro: nel *De caelesti hierarchia* trovò il suo testo per gli ordini angelici, e nel *De divinis nominibus* pel nome di Dio. Ché il Santo, esaminati tutti gli attributi di Dio e illustratane la convenienza filosofica, finiva quel trattato col capitolo su l'" Uno „, l'attributo dal quale procedono e nel quale si assommano tutti gli altri, giacchè Dio è cagione prima di tutte le cose, è singolo semplice e indiviso, e tutte le cose in sé comprese prima della loro generazione: l'attributo insomma che piú si avvicina alla vera essenza di Dio.[2] Dante, in cerca del nome per mente

---

> E se tanto segreto ver profferse
> mortale in terra, non voglio ch'ammiri;
> ché ch'il vide quassú gliel discoverse
> con altro assai del ver di questi giri.

[1] Non mi pare probabile l'ipotesi che Dante possa avere anche qui ragionato di seconda mano, perché si mostra troppo sicuro del fatto suo. Vero è che scrittori medievali come Pier Lombardo nelle *Sentenze* e San Tommaso nella *Somma* (cfr. Scartazzini, ed. cit., p. 764), aveano esposto la dottrina di Dionigi: ma quegli scrittori Dante li conosceva anche prima; e nell'*Epistola a Can Grande* (§ 21), rimanda direttamente all'opera dionisiana.

[2] Ved. Migne, loc. cit., pp. 1169 seg. Opportuno è vedere

umana il piú perfetto, o, ricorrendo all'" Uno „, pensò che questo aveva il suffragio del testo fondamentale sull'argomento, o piú verosimilmente trasse proprio dal testo la prima ispirazione. Se lo " I „ di Adamo vale " Uno „ (e non mi pare ormai che se ne possa dubitare), che quest'" Uno „ sia ispirato da Dionigi lo prova anche il fatto che, prima di questo canto ove dell'opera del Santo è discorso, non ricorre mai che l'Ente supremo sia semplicemente nominato per l'unità:

in numero distante piú dall'*Uno*.

***

Riassumendo per brevi cenni ciò che in questo studio siamo andati svolgendo, credo che il tanto contrastato verso possa esser chiosato in questo modo:

Giacchè tutta era spenta la lingua di Adamo prima del misfatto di Babele, il nome che questi pronuncia non può essere un vocabolo di alcuna lingua conosciuta, tolto il solo caso che la " I „ fosse, secondo qualche tradizione religiosa, leggendaria o comunque formatasi un nome rivelato: cosa che nessuno ha saputo mostrare che risulti. Neanche apparisce che questo nome sia mai stato indicato come adamitico. Dunque con ogni verosimiglianza Dante lo foggiò da sé; e palesemente lo volle semplicissimo, avendolo costituito da una semplice vocale. La scelta della " I „ dovette parergli conveniente forse per la figura sottile e il suono esile, qualità che la grammatica del medio evo insistentemente invitava a considerare, ma piú pe' simboli, interpretandosi scienza e principio la corrispondente lettera ebraica, che è insieme l'iniziale del nome divino piú venerato nella tradizione

---

anche gli scolii che accompagnano la versione di Giovanni Scoto e il commento di S. Tommaso.

biblica, Iehovah. S'aggiunga che un grammatico fra i più famosi, Giovanni di Garlandia, il quale rassomigliava le vocali agli elementi, la *a* al fuoco, la *e* all'aria, la *o* all'acqua, la *u* alla terra, trovava alla *i* il suo posto conveniente considerandola *anima mundi*, *sive divina dispositio ligans elementa naturalia*; e Ubertino da Casale, in un libro ben noto al Poeta, dimostrava che questa lettera, nel nome Iesus, significa la *persona divina.*

Ma preponderante dovette essere la ragione che la " I „, siccome corrisponde alla cifra latina che significa " uno „ (e alle cifre si era indotti ad attribuire valore universale, come ai numeri che rappresentano), richiamava l'idea dell'" unità „, convenientissima come attributo di Dio, per tutta la teosofia in genere, e in particolare perché nell'opera che fu reputata fondamentale, il *De divinis nominibus* di Dionigi Areopagita, scrittore cui si ha ragione di credere avesse Dante presente proprio intorno a questi canti del *Paradiso* (espose la gerarchia dionisiana nel ventottesimo, mentre non la conosceva o la ricordava male nel decimo), l'attributo di " Uno „ è considerato come quello in cui si assommano e da cui emanano tutti gli altri: il meno imperfetto per rappresentare la essenza di Dio. Sicché la " I „ risultava doppiamente conveniente: e come segno fonico, e come segno numerico.

Molto opportunamente, ci pare, il Poeta, affrontando un problema che eccedeva la possibilità dell'intelligenza umana, non costruí fantasticamente una parola ma si attenne ad un segno che per comune consenso richiamava alla mente gli attributi piú convenienti. E forse fu indotto a tentarlo non tanto perché lo sollecitasse per se stesso, quanto perché gli parve opportuno di confutare quello che, movendo da altri principî sul primitivo linguaggio, aveva affermato nel *De vulgari eloquentia* (I, IV), dove " El „ è il primo nome, perché primo figurava nella

lista data da Gerolamo dei nomi biblici, in quella lingua cioè ch'era considerata come l'originaria dell'uman genere; nel *Paradiso* invece " El „ che succede ad " I „ mostra che l'Ebraico, non piú lingua primitiva, era però sempre considerata da Dante come l'idioma piú antico di tutti.

"CINQUECENTO DIECE E CINQUE,,

(PURG., XXXIII, 43).

Già pubblicato nel Giornale Dantesco
anno XIII (1905), quad. VI, e anno XV (1907) quad. III

Al Conte G. L. Passerini.

Il divino Gesú aveva narrato alla turba che lo seguiva una parabola forte, quella del seminatore, concludendo con l'epifonema divenuto poi caro al profeta di Patmos: chi ha orecchie per udire oda. Ma pare che gli stessi discepoli non avessero orecchie abbastanza pel misterioso linguaggio. E il mite Gesú si aprí a loro, agli eletti, aggiungendo come per confortarli: a voi è dato conoscere i misteri del Signore; ma agli altri no, sicché vedendo non vedano e udendo non comprendano.

E Dante, che sparse simboli ovunque, nella sapiente corona dei cento Canti, intessé tutta di figure la balda e terribile visione apocalittica del Paradiso di Adamo, con pertinacia spietata. Ai fatti egli affidava la soluzione dall'enimma che sapeva forte: ma quei fatti non s'avverarono mai. E d'altra parte non lasciò depositari del suo pensiero, né dette ad intendere che ci siano eletti, ai quali sia dato comprendere quei misteri per infusione di grazia. È campo aperto a chi vi acceda con intenzione di scienza, e non aiuola che ci faccia inutilmente feroci: e le Naiadi invocate sono e rimar-

ranno le prove ben ragionate e le ragioni che abbiano valore di prove.

***

In questo campo entro anch'io, non con la presunzione d'aver meco il rastrello per tutta la mal'erba, o il gettone che solo darà alla terra buona il frutto a cui è nata: ma con la convinzione serena che una soluzione precisa e rigorosa si può e si deve ottenere. È una favola ormai per tutti che Dante si sia cavato di testa ciò che nella *Commedia* è fuori del linguaggio comune. Quei modi e quelle forme vennero al Poeta per riflesso, con quella contenenza peculiare che avevano prima di lui; ed è logico perciò che debbano offrire dati peculiari di dimostrazione, piú e meglio che non i concetti e le dizioni comuni. La difficoltà sta solo nell'accedervi con maggior preparazione di cose e una adeguata rettitudine di criteri.

Donde io prendo l'abbrivo ho già fatto noto.[1]

I numeri pel medio evo e per Dante, significavano;[2] quei significati rintracciati per tutti e tre i numeri scelti da Dante e riportati nel verso, cosí come giacciono nella tradizione esegetica e nelle opere dei compilatori, coprono mirabilmente il luogo lasciato vuoto

---

[1] Cfr. *Giornale d'Italia*, 2 decembre 1905.

[2] Non è adesso la prima volta che l'attenzione dei critici si rivolge a questo argomento. Basterà ricordare il saggio di Policarpo Petrocchi, *Del numero nel Poema dantesco*, nella *Rivista d'Italia* dell'anno 1901 (fasc. VI, pagg. 225-254 e fasc. XI, pagg. 385-421): ricerca male impostata e senza dubbio ardita oltre ogni ragione, ma pur sempre molto notevole.

Anche Enrico Proto, nel suo recentissimo libro, che mi piace di segnalare súbito, *L'Apocalissi nella "Divina Commedia"* (Napoli, Pierro, 1905), muove dai sensi allegorici dei numeri per stabilire il significato del verso, al quale dedica tutto il cap. V e buona parte dell'ampio riassunto. Nondimeno ritratto la questione organicamente e non in relazione a quel

da parole che suonavano e non significano: Dante avrebbe dunque espresso per numeri significativi quello che non volle dire nel linguaggio comune, riuscendo a un discorso continuato e chiaro, e senza alcuno spezzamento o contorsione di contesto, come a me pare che risulti, solo che ai numeri si sostituiscano, senz'altro, i significati loro. E non ho da far altro che produrre le prove, e illustrare le convenienze di insieme; perché sul verso famoso gravita e in esso si assomma tutta la visione del Paradiso terrestre, ed è, o almeno si è creduto che sia, esso verso, l'esponente della dottrina etica e politica di Dante, nelle sue determinazioni di persona e di tempo.

I.

Prima però non posso sottrarmi al dovere di discutere la recentissime interpretazioni che sono ancora *sub judice*.

---

libro (pur rimettendomi volentieri ad esso per tutto ciò che vi credo dimostrato), non già perchè mi trovai in quest'ordine di idee affatto indipendentemente dal Proto, come prova la lettera che ho ricordata, uscita, per pura combinazione, pochi giorni prima che il Proto avesse fatto conoscere i suoi studî ma perché il procedimento e le prove, come il risultato finale, restano sostanzialmente e profondamente diversi.

Con un articolo comparso nel *Giornale d'Italia* del 26 di gennaio, il prof. Ildebrando Della Giovanna fa sapere che, anch'egli per conto suo, aveva acceduto a questi stessi criterî. E sia pure il benvenuto! Se non io per i due insigni critici, almeno essi per me costituiscono una garanzia del valore oggettivo di queste ricerche, nel loro indirizzo, se anche i risultati non coincidono. E godo principalmente di vedere approvato dal Della Giovanna, e corroborato con altre prove, il mio riferimento sul numero *cinquecento*, come l'esposi nella citata lettera; dato che per me era stato il piú difficile a mettere in sodo.

Mi farò dal prof. Paride Chistoni il quale, com'è noto, ha discorso dell'argomento in due, anzi tre successivi lavori: *Soluzione dell'enigma dantesco DXV* (Parma, Battei, 1905), col quale è anticipata al pubblico una parte dello studio originario *Alcune nuove osservazioni intorno al Veltro dantesco* (in *Giornale dantesco*, 1905, fascicolo IV, pubblicato a parte pei tipi dei F.lli Passerini, Prato, 1905); e *Il monogramma di Cristo e l'enigma dantesco DXV* (Parma, Battei, 1905).

Il concetto del prof. Chistoni potrei ridirlo in breve con parole mie; ma per sottrarmi ad ogni sospetto, anche lievissimo, di non essere esatto, mi si permetta di riferire per intero il suo giudizio.

Dice egli dunque: "Il cinquecento dieci e cinque in cifre romane è DXV; è necessaria un'arbitraria trasposizione per trarne DVX (dux). Ora è noto che gli antichi fecero molto uso di monogrammi, anzi pare che con un monogramma firmasse Carlomagno. Ancòra, si sa che le lettere IHS indicavano il nome di Gesú Cristo, e questa era la sigla, per cosí dire, latina.[1] Ma

[1] Cfr. però le dichiarazioni a questo luogo nel terzo degli opuscoli citati, pag. 6 n. 1. Ma non basta ancòra; forse al tempo di Dante tali cose si sarebbero dette diversamente. Cfr. per un es., nel Cod. Laurenziano Pl. XXV sin. V, una grammatica che appartiene a Giovanni di Garlandia, dove si legge questo verso scritto come lo riporto:

I C H
inter iota sima fac eta ihc perhibetur

che l'anonimo glossatore commenta: "exemplum est grecarum literarum quia iota est hec vocalis .i. eta est hec vocalis .e. sima est hec consonans .s. que autem grecas tales habent figu-
i e s
ras I H C et sillabicatur cum acella superposita„.

È, come tutti sanno, un compendio, non *simbolo* né *sigla*, che i paleografi svolgono oggi *iesus* e non, come si faceva una volta, *ihesus*, con una h che non c'entra, come non c'entra affatto l'iniziale di Salvatore.

Noto di passaggio che il codice di cui mi son valso, pre-

dell'epiteto greco XP[ιστος] altro intreccio si ideò di lettere per la designazione del Salvatore e si ebbe, frapponendo il P al X, la forma ☧. In essa noi osserviamo in alto il *cinquecento*, D, che io esplico *Deus*; il *dieci* X centrale che vale Christus; il *cinque* V, che si delinea ben quattro volte e, se ben si guarda, anche sei, nel contorno della figura e che per noi vale *venturus* „.

Questa la tési. Il lettore non s'imbarazzi pel momento a scegliere quale V gli convenga meglio, e veda con me in che modo, secondo il Chistoni, deve documentarsi la soluzione proposta.

" Quest'ultima determinazione — prosegue egli — bene corrisponde alla sentenza inchiusa nella prima terzina della profezia: io veggio... già stelle propinque, ecc. „. Della qual cosa non credo che vorrà dubitare nessuno: il Messo ha da venire e il Cristo è *venturus*; e non vi contrasta neppure la terzina seguente che preconizza l'azione del Messo che deve venire. Ma non si può dire altrettanto di quello che segue: " Né deve far difficoltà — sono ancora parole del Chistoni — l'identificazione del x greco, coll'X latino: prima perché si tratta di abbreviature nelle quali si bada piú alla forma che al significato, e la forma delle due lettere, maiuscole, è identica; poi perché chi denomina le parti del segno simbolico ignora la lingua greca, ed infine perché forse troppo sottile e pretensiosa sarebbe l'obbiezione per chi la facesse, e strana a proposito dell'Alighieri, presumendo in lui una cultura che non era possibile in quei tempi „.[1]

---

gevolissimo per la sua antichità e la varietà delle scritture grammaticali che contiene, è stato mal descritto dal Bandini, il quale non s'accorse che oltre al Dottrinale contiene questo ampio e originale *Compendium Gramaticae*, in quattro libri e una *Clavis*, interessantissimo come esemplare (ottimo e forse fra pochi), e per le chiose che lo illustrano.

[1] Fino a qui mi son valso del primo e del secondo degli opuscoli.

Ora, finché la ricostruzione del monogramma con le tre lettere abbia tutta a poggiare su queste ragioni, pare a me assai problematica. Che Dante non conosceva il greco oggimai è cosí risaputo che resta inutile il ripeterlo: quei pochi vocaboli che adoperò, li derivò tutti dai lessici latini e dalle grammatiche; per l'Ebraico fece perfettamente lo stesso. Ma siamo invece altrettanto sicuri ch'egli conobbe gli elementi dell'alfabeto greco (i codici del secolo XIII e anteriori, specialmente quelli grammaticali, sono pieni di esercitazioni sull'alfabeto greco, nei margini e in tutti gli spazî bianchi; e poi il *Graecismus*, e le molteplici grammatiche che ne derivarono?); e conobbe anche, con ogni probabilità, il valor numerico di quelle lettere, perché era insegnato dai Computi, insieme con quello delle cifre latine.[1]

Quanto poi al monogramma è inammissibile che non ne conoscesse gli elementi, perché il nome sacro si compendiava XPS o XP^{S}, e perché era spiegato dalle grammatiche e dai lessici.[2] Le stesse interpretazioni

---

[1] Cfr. il *Liber de Computo* di R. Mauro ai capitoli V e VI.

[2] Ancòra nella grammatica citata poc'anzi e di seguito al passo riportato:

X C P —
inter chi sima ro scribas xpc habetur
C

al qual verso il glossatore apponeva: " item X scribitur istis figuris X. P. C idest chi. ro. sima et sillabicatur cum acella superposita que autem grecas figuras habet subscriptas: et sciatis quod .X. ponitur in principio huius dictionis xpc quia iulius cesar incidit hanc literam .X. et etiam quia in tempore suo xpc fine passus in cruce et etiam quia hec litera .X. representat quodamodo crucem „. Altre illustrazioni marginali confermano ancòra meglio la perfetta identificazione dei varî elementi. Né ci sarà bisogno di soggiungere che simili notizie compariscono qua e là per tutta la letteratura medievale, esegetica, sacra e grammaticale. Per i contemporanei di Dante valga Ubertino da Casale, *Arbor Vitae Crucifixae*, l. II, cap. II.

simboliche confermavano e divulgavano quella nozione.[1] È dunque una cultura (se pure è questa la parola) che non solo siamo in diritto di presumere in Dante, ma che assolutamente non possiamo contestargli.

Né mi pare di maggior consistenza l'argomento a cui è ricorso posteriormente il Chistoni: Dante avrebbe potuto leggere a suo modo il monogramma, sull'esempio di quelli che lo notomizzavano a scopo mistico. E ricorre a Paolino di Nola che scopriva nel monogramma non piú le due lettere iniziali, ma tutti quanti gli elementi del nome sacro.[2]

Altri, ebbi occasione di aggiungere io, si era spinto ancòra piú in là, fino a contaminare i due alfabeti, come Rabano Mauro che additava un *delta* nella testa del *rho* e una *I* latina nella sua asta.[3]

---

[1] Cfr. Rabano Mauro in *De laudibus S. Crucis, figura* XXII, *declaratio*, in principio (nel Migne, *Patr. Lat.*, vol. CVII, pag. 237): "Una quidem est ista figurarum quae appellantur notae sententiarum, specialique vocabulo haec a Graecis *chrisimon*, ex voluntate uniuscujusque ad aliquid notandum inventa. Sed majore dignitate a Cristianis ad exprimendum nomen Cristi assumitur, quasi duae litterae primae nomine ejus uno monogrammate simul sint comprehensae, id est, X et P.

[2] Cfr. il terzo degli opuscoli.

[3] Nell'opera già citata *De Laudibus S. Crucis* celeberrima nell'età di mezzo e tuttora notevolissima come esempio di un'arte estremamente involuta e artificiosa. I versi di Porfirio Ottaziano non son nulla al confronto di questi. Rabano stesso ne comprese la eccessiva difficoltà ermeneutica, e non bastandogli la *declaratio*, aggiunta a ciascuna delle *figure* (i versi, adattati allo scopo, servono come di sfondo), rifece in prosa il lavoro, nella seconda parte.

Il passo a cui mi riferisco sta nell'esplicazione della figura XXII, già ricordata nella nota precedente. E si cf. anche la mia lettera nel *Giornale d'Italia*, 25 decembre 1905.

Quest'opera tenne a guida l'Ab. Sorio nel suo scritto *Rabano Mauro e Dante nell' uso dell'Arte Cabalistica*, che sta nel Tomo IX, Serie II degli *Opuscoli Religiosi*, Letterarî e Morali

Ma che perciò? Dove sta il riferimento al luogo dantesco? Ben altra cosa è proporre a un lettore devoto una figura che conosce già e dirgli: ecco, se appunti bene gli occhi potrai vederci tutte le belle cose che ci vedo io, e segnargliele col dito; altro mettergli davanti segni che non hanno nessuna relazione con la cosa da significare, perché il lettore immagini e costruisca da sé quello che sta soltanto nel cervello di un altro. Mi spiego con un esempio: io comprendo benissimo che Rabano Mauro, propostosi il mistico tèma di ciò che la croce simboleggia, riesca a vedervi la rosa dei vénti, il pentateuco, le quattro stagioni, il nome di Cristo nel suo monogramma e altre cose piú peregrine: ma non comprendo l'inverso: né so che ci sia mai stato poeta e prosatore, fosse pure il più cabalistico e il piú eccentrico di questo mondo, che abbia mai scritto "le quattro stagioni„ o la "rosa dei vènti„ perché altri leggesse "la croce di Cristo„.

E un'altra cosa che non riuscirò a capire mai è che Dante abbia pensato di suggerire ai suoi lettori le tre lettere intrecciate nel monogramma, mentre *Deus Christus Venturus* si sarebbe potuto leggere tanto bene nelle cifre come giacciono e si susseguono, senza nessuno scapito, perché nell'intreccio non ci darebbero poi altro che una parte sola del loro sviluppo intero: ☧ = *Christus*; DXV = Deus *Christus* Venturus.

Ma tiriamo pure la somma: se Dante ha svolto *Deus Christus Venturus* dal monogramma, che è quanto dire, se ha trovato in esso la formula grafica del proprio pensiero, il processo genetico del verso viene a delinearsi cosí:

Dante ravvisa nel monogramma, in un modo tutto suo, tre lettere che non ci sono, alle quali dà un si-

---

che si stampano in Modena dalla Tip. dell'er. Soliani, 1867; ma se ne valse senza la necessaria circospezione.

gnificato che non hanno: ché son bene DXV le iniziali di *Deus Christus Venturus*, ma non valgono queste parole. La cabala sarebbe dunque forte anche se il Poeta avesso detto " un DXV „, perchè altri pensasse a " un ☧ „, per leggere poi " Deus Christus Venturus „. Ma non bastandogli il buio, avrebbe voluto la tenebra: oscura le lettere alfabetiche nella loro accezione di cifre e queste seppellisce sotto i numeri che ne sono rappresentati.

E il procedimento esegetico da tenere sarebbe questo: il lettore dovrebbe risalire dai numeri alle cifre; dalle cifre alle lettere (è uguale la figura, ma non la significazione); dalle lettere al monogramma; e leggere nel monogramma " Deus Christus Venturus; mentre sa che il monogramma dice semplicemente " Christus „.[1]

---

[1] Né certo vorremo dire che renda possibili tutte queste cose impossibili la dimostrazione che il Chistoni abbia raggiunta, che sia proprio Cristo il Messo di Dio. Altri ha già osservato che se Dante avesse creduto davvero alla imminente fine del mondo, tutte le altre sue profezie, i suoi sogni di rinnovamento morale e polilico e finanche il suo viaggio per l'oltretomba sarebbero stati vani. " Tanto varrebbe (sono parole del Cian) annunciare una mirabile, una straordinaria rappresentazione e sul piú bello, calare il sipario, anzi chiudere a due battenti il teatro! „ (nella *Rassegna Bibliografica* del D'Ancona, anno XIII, p. 331, n. 2).

Io aggiungerò un altro di questi miei fastidiosissimi rilievi esegetici.

L'argomento più forte che il Chistoni chiama a sostegno e riprova della sua tèsi è il seguente: " Condivise — si domanda — il Poeta coi contemporanei (?) la paurosa credenza in una prossima catastrofe universale? „ E risponde, a mo'd'epifonema: " Certo, se la parola esprime quel che suona. Infatti nel *Convivio*, al capitolo 15° del II trattatto, vi è questa triste ammissione: 'Noi siamo già all'*ultima* etade del secolo, e attendemo *veracemente* la consumazione del celestiale movimento, „.

Orbene, chiunque abbia a mente qualcuno dei tanti Hexae

Giudichi chi vuole. Io mi afferro a due mani al gran Padre e dico con lui:

> Qual Temi e Sfinge men *mi* persuade
> perch'a lor modo lo intelletto attuia.

*
* *

Il prof. Torraca, nel suo nuovo Commento alla *Divina Commedia*, opera solida di dottrina originale, e

---

meron che ci regalarono i Padri e i Dottori, o un commento al Genesi, o qualcuno dei Fioretti biblici, o una qualche cronaca universale o locale, in prosa o in versi, nei volgari o in latino, o abbia letto un lessico o un'enciclopedia alla parola *aetas*, non potrà aver dimenticato che fu tradizione costante dividere la storia dell'umanità intera in sei grandi epoche, di cui la sesta ed ultima è quella che ebbe principio dalla venuta di Cristo redentore, e avrà fine, Dio piacendo, alla venuta di Cristo giudice: allora sarà compiuta la generazione degli uomini e il mondo ritornerà nel caos; e comincerà l'età settima (taluni, per appigli più o meno cabalistici di numero, trovan modo di farne due), giorno eterno di riposo. Chi queste cose non avesse troppo presenti, le veda spiegate con lucida chiarezza e nella formula sintetica di presso che tutta la tradizione, da Rabano Mauro, *Comment. in Genesim*, lib. I, cap. 10 (in Migne, *Pat. Lat.*, CVII, p. 469 segg.).

E che altro ha voluto dir Dante, nel passo citato del *Convivio*, se non proprio questo: il cielo stellato, circa al movimento quasi insensibile che fa da Occidente in Oriente, ha percorso, da che il mondo ha avuto origine, poco piú che la sesta parte del suo cerchio; né lo potrà finire, perché il mondo è pervenuto alla sesta età, volta la quale avrà fine? — Alla lettera, rimaniamo bene nel cerchio non compiuto, se diamo di tempo al cielo stellato poco meno di cinque volte tanto gli anni del mondo fin allora, che è quanto dire, non è vero? se ne concediamo alla sesta età migliaia e migliaia ancóra: e il calcolo è presto fatto, ché si sapeva allora da tutti a mena dito quando l'universo fosse stato creato.

Nello spirito invece (ché non lo voglio già uccidere con la lettera!) senta pure ognuno la fine del mondo prossima

segnalata fra le buonissime che possediamo per quel sereno buon senso che ha fatto trovare al suo Autore la misura giusta di quello che conviene e di ciò che non conviene per la Scuola, ha pensato anch'egli al monogramma di Cristo, sebbene in modo ben diverso. Né cosí come la soluzione è proposta, senza difese che la mettano dritto dritto nel banco dei rei, anzi con ragioni per sé stesse convenientissime, manca di attrattiva. Lascia il verso in quel dominio che vuole il contesto, mentre supera la difficoltà, che pareva insormontabile, del *Dux*, che pareva necessario: alle tre lettere, lette nell'intreccio, è lasciato l'ordine che avrebbero. E l' " unto del Signore „ vale senza dubbio molto meglio del *Dux*, di un'accezione piú vaga e meno nobile e ci riporterebbe a un'espressione precisa di Dante stesso, proprio nei due scritti da tenersi piú in vista in questo imbarazzante problema, la lettera ad Enrico e il *De Monarchia*. S'aggiunga che come Dante poteva sapere e sapeva che *christus* era nome comune, così poteva contare che quella nozione fosse anche ne' suoi lettori, senza metterne a troppo dura prova, per questa parte, le facoltà ermeneutiche.[1]

---

quanto vuole, sulla guida, magari, dei seggi ancóra vuoti nella gran Rosa; ma non veda, per carità! stelle tanto propinque. Ci vuol altro!

Del resto, giacché tali cose è molto bene toccarle con mano, si legga nel commento di Giovacchino di Fiore all'Apocalisse (Venezia, 1527, p. 9, col. 3ª, a metà) come è spiegata l'espressione *fine del mondo*: " finis in divina pagina largo et stricto modo accipi consuevit, ita ut aliquando dicatur finis mundi tota sexta aetas quae inchoavit a Christo, aliquando ille ultimus dies in quo venturus est Dominus ad extremum iudicium „.

[1] Su questo non potrebbe esserci dubbio. Oltre i mille scrittori che ne discorrono a illustrazione di passi biblici o del monogramma, la nozione era divulgata, con riscontri esaurientissimi, anche dai lessici, a cominciare dal già famo-

Ma s'oppone la costruzione o reintegrazione, come si vuole, del monogramma, con le tre lettere, cosa che non potrà mai, io credo, esser giustificata abbastanza. Di più ☧ è proprio Cristo e non un *cristo*, è l'uomo-Dio, e non un imperatore, come non potrebbe essere un papa, e neanche un angelo. Cosí mi pare, nella valutazione oggettiva di questi criteri. Ma pur nei rapporti di probabilità, è ammissibile che Dante fosse così poco riverente al sacro segno, Dante che non aveva voluto trovar rima pel nome di Cristo?

***

Un'interpretazione molto antica, ma tuttora accreditata nell'opinione di molti dantisti, scopre il significato del verso nell'accozzo delle lettere-cifre con cui possono rappresentarsi i tre numeri. Nel modo come si susseguono, esse lettere non significano nulla; ma, alterandone l'ordine, abbiamo una parola che è sembrata fare al caso: *Dux*.

I critici si sono combattuti principalmente sulla legittimità di questa trasposizione, approvandola gli uni, negandola gli altri. Questi ultimi osservano che se Dante avesse voluto dire *Dux*, avrebbe scritto "cinquecento cinque e diece„ senza alcuno svantaggio per l'arte sua, ché rime in "ece„ non gli sarebbero mancate. Gli altri obiettano piú o meno buone ragioni. La migliore credo che sia questa: nel linguaggio dei numeri la posizione delle quote non conta.

Vedremo ora súbito quello che ultimamente ha aggiunto Enrico Proto a sostegno di questa tèsi; ma in-

---

so *Liber glossarum* (cfr. il cod. della Vaticana Pal. Lat. 1773 alla parola *christus*). E poi quante volte la baldanza dei chierici non avrà fatto risuonare anche allora alle orecchie dei laici il proverbiale: "noli tangere christos meos„?

tanto, sul modo come se ne ragionava finora, mi par giusto considerare, per una parte, che il ricorso alle cifre era un puro e semplice ripiego, e, per l'altra, che il risultato che se ne cavava, anche tenuto buono il mezzo, non poteva dirsi soddisfacente. Bisognava far dire qualche cosa al verso; i numeri per sé presi, o almeno tutti e tre quei numeri, non si sapeva che significassero; le lettere con cui si rappresentano richiamavano esse sole al linguaggio usato: di qui il *Dux*. Parola che, a sua volta, non determina proprio niente. L'epiteto di "duce„, infatti, non può forse competere tanto a un papa, quanto a un imperatore; a un principe qualsiasi o a un santo; a un angelo, o, se si vuole, a un demonio? E per dire una cosa tanto generica (che debba intendersi il *Duca* di Baviera, nel qual caso la parola acquisterebbe una designazione specifica, è stato quasi universalmente negato), c'era bisogno di significarla per numeri?

Conseguiva, o mi pare, che, dimostrato che i numeri significano e dànno una spiegazione sommamente consona a tutto il contesto (se sia vero o no potrà giudicarlo piú oltre il lettore), dovesse cadere il ripiego e accogliersi la soluzione che veniva per diretta via.

***

Cosí appunto pensavo e scrissi, quando venne alla luce il libro di Enrico Proto: *L'Apocalissi nella "Divina Commedia„* (Napoli, Pierro, 1905), ove all'indagine del significato di questo verso, che è stato per l'Autore il punto di partenza alle sue ricerche, è dato un ampio e organico sviluppo, con idee molto buone, rispetto ai più vecchi sistemi, e che, se non toccano la soluzione vera, come a me pare, molto però ci si avvicinano. D'altra parte le nuove indagini del Proto sul

verso sono inquadrate con le altre tutte che trattano delle rispondenze dell'Apocalisse con la visione dantesca e condotte con lo stesso metodo di ricerca: e l'intero libro fa virtualmente parte (ce ne ammonisce l'autore nella *Avvertenza*) di uno studio " non solo su tutte le interpretazioni ortodosse medievali dell'Apocalissi, ma su tutta la vasta opera tomistica, esegetica (aristotelica e biblica) ed originale (filosofica e teologica), in relazione a tutti gli scrittori anteriori (padri e dottori), per definire e chiarire quanto da essa è passato nella mente enciclopedica di Dante, e quanto invece da altri direttamente „.

Dunque il Proto è agguerrito e trincerato in modo che piú non si potrebbe chiedere. Ma la lotta per il vero è fatta, fortunatamente! di ragione; e perciò, senza un assedio lungo e in piena regola, potremo stringer presto la disputa nei suoi veri termini, e fissarne súbito le proporzioni, purché io dichiari, come faccio, che dei criterî piú generali sulle relazioni fra l'Apocalisse e la visione dantesca tocco qui soltanto con osservazioni esterne e indirette: quindi, a chi non bastasse, sa che deve rilegger il libro del Proto per conto suo; e che invece, sui criteri esegetici applicati al verso, sarò, per quel che posso, completo: quindi, chi non fosse persuaso della confutazione mia e non avesse ragioni proprie da aggiungere, non ha da far altro che seguire il Proto.

***

I contatti della Apocalisse di S. Giovanni con la visione dantesca della sommità del Purgatorio, sia come ispirazione generale e sia come fonte, or piú or meno remota, di non poche immagini e figure, sono tanto palesi che non sfuggirono neanche ai piú antichi commentatori. Dante stesso si richiama in un punto,

là dove parla dei quattro simbolici animali, a Giovanni come a Ezechiele.[1] E la critica, è noto, non da ora si è rivolta a studiare quanto dai Sacri Libri tolse Dante pel suo Poema. Per l'Apocalisse in specie non erano mancate particolari illustrazioni, come quella del canonico Luigi Gaiter,[2] sulla quale ebbe già a richiamare l'attenzione degli studiosi anche Francesco Cipolla.[3]

Ma il Proto, riprendendo l'indagine sistematicamente, per la visione soltanto, e facendosi guidare da un'opera esegetica che, se anche non è di Tommaso d'Aquino,[4] com'egli ha creduto, riassume però gran parte delle esposizioni anteriori, e rappresenta i criteri piú ortodossi, mentre conserva il meglio della tradizione, è riuscito a penetrare piú addentro di ogni altro fin ora, per parecchi riguardi.

È una lode dovuta a quel pazientissimo studio, e tanto piú qui che l'argomento vuole rilevate divergenze non lievi, mentre non consente che siano esposti tanti altri pregi, sia per le teorie politiche e religiose di Dante, sia per non pochi luoghi della *Commedia,* chiariti ora come poco meglio si potrebbe desiderare.

Pur tuttavia io non sono riuscito a persuadermi che Dante abbia inteso di rifare l'Apocalisse, e tanto meno che l'abbia rifatta sulla trafila di un espositore. Mettiamo pure da parte concetti aprioristici, che non sarebbe stato né utile né opportuno che Dante riproducesse in sé la copia del Veggente, e che una Apo-

---

[1] *Purg.*, XXIX, vv. 100 e 105.

[2] *L'Apocalisse di S. Giovanni e la "Commedia„ di Dante,* in *Ateneo Religioso* di Torino, marzo-luglio 1893.

[3] Nello stesso *Ateneo Religioso* del 27 febbraio 1895.

[4] Sulla falsità di questa attribuzione all'Aquinate ha richiamato l'attenzione il Flamini. Cfr. *Bull. d. Soc. dant. it.*, N. S., XIII, p. 23 seg.

calisse sola bastava, senza bisogno di replicarla; che se Dante volle in certo modo riassumere la figura e le funzioni di Enea e del Vaso di Elezione, scese però agli Inferi e salí ai Cieli, per cammino proprio e sulle ali della propria fantasia: a prova provata tali malinconie passerebbero. Ma resta pur sempre che per una conformità ci sono dieci disformità, fra la visione di Giovanni e quella di Dante, anche menati buoni tutti i riavvicinamenti del Proto, in quel polisemismo a pressione piuttosto alta a cui spesso ha fatto ricorso: disformità di figure e di concetti, di organismo d'insieme e di distribuzione di parti. E le finalità non sono profondamente diverse?

Perché, insomma, tutta la seconda parte della visione dantesca (se cosí vogliamo dividere col Proto la grande scena della vetta del Purgatorio), che cosa vuol significare, e a che cosa direttamente mira?

Io l'ho cercato nel libro del Proto, l'ho studiato nei migliori dei commentatori, ho letto anche, e non sempre con diletto, il lungo commento pseudotomistico che sarebbe la fonte, per tornar poi all'impressione che avevo prima, insieme, pare, con la pluralità dei cultori del Poema: rifatta con elementi biblici e prevalentemente apocalittici, anche se nuovi, perché arieggiati su quelli, la visione retrospettiva della storia della Chiesa si risolve poi in un'allegoria politico-religiosa che sappiamo poter chiamare morale: la mirabile fantasmagoria, disegnata con armonia sovrana, fatta di immagini in gran parte vecchie, ma rianimate, temprate di colori nuovi e di fuoco, si assomma nella figurazione simbolica che potevamo anche credere di idee astratte, ma che oggi par sicuro (e lo vedremo in appresso) sia invece di un momento storico che incalza e domina la fantasia del Poeta. E vogliamo, possiamo noi credere che l'artefice abbia dipinta quella

tela con lo scopo che chi la vede possa guardarla indifferentemente a luce bianca, a luce rossa, a luce bleu, e anche in qualche altra luce, come mi pare che venga a concludere il Proto? Il giuoco c'è proprio? Non solo, ma è un giuoco possibile?

Insomma, possiamo noi credere che si possa tutto insieme vedervi la fine del mondo nella venuta di Cristo, o la preparazione a quella fine nella lotta fra Michele e l'Anticristo, o la tenzone fra l'unto del Signore e i *satellizî* del diavolo, o quella di Arrigo con la Corte di Francia e la cupidigia di Roma?

Ma anche qui m'arresto, per non trovarmi trascinato in un problema tuttora arduo: i criterî cioè da adottarsi per l'esegesi della *Commedia,* nelle sue ragioni d'arte, in relazione all'allegoria. Però, qualunque opinione uno segua sull'argomento, non credo eccessivo asserire che sarà sempre poco giustificato, trovata la fonte d'ispirazione d'un qualche luogo dantesco, gettargliela tutta addosso. Se è certo che Dante ha tratto molta ispirazione dall'Apocalisse, se è probabile che abbia ripensato quel libro secondo un qualche commento, studiamo, che è dovere, l'ispirazione certa, e indaghiamo le derivazioni probabili; ma tenendole ben distanti dal frutto che indirettamente produssero, o, meglio, ché questo è il caso, contribuirono a produrre.

***

Ora, quanto ai numeri danteschi, non è da dubitare che essi traggono ispirazione dal noto passo dell'Apocalisse (XIII, 18) "... numerus enim hominis est: et numerus ejus sexcenti sexaginta sex „,[1] col quale dicono che san Giovanni abbia voluto indicare il nome

[1] Cfr. Scartazzini, ediz. di Lipsia.

di Nerone, mentre gli scrittori del medio evo ne trassero mille altre cose. Chi non le avesse presenti, potrà vederle nel libro del Proto, o anche qui, sparsamente, dove sarà opportuno toccarne.

Il difficile sta però nel valersi a modo di questo riscontro: e lo provano i numerosi tentativi falliti, come quello ingegnosissimo del Moore (" Arrico „), che, per quanto attraente, non ha soddisfatto i dantisti piú autorevoli.[1]

Io cercherò di dimostrare, a suo luogo, che la teoria e l'uso consentivano benissimo a Dante di valersi dei numeri in modo molto semplice e normale, anche tecnicamente, sicché il raffronto col passo apocalittico resterebbe poco piú che l'ispirazione del genere. Ma fin d'ora posso far notare che quel luogo ebbe imitatori nel medio evo, sulla trafila delle interpretazioni piú arrischiate, sicché non rimane neanche come un caso singolare e isolato, da potersi perciò riportare direttamente e tutto di peso al commento di Dante, come è parso al Proto: il raffronto sarebbe con tutta una specie e non piú con un individuo solo.

Cosí del nome " Adam „ troveremo scritto: " Questo nome contiene in sé il simbolo dell'incarnazione di Cristo, se si indaghi il numero che sta nelle lettere di quel nome, al modo de' Greci, che computano per via di lettere. Infatti A, come cifra, significa uno presso di loro; Δ quattro; il secondo A uno; M quaranta, che insieme dànno la somma di quarantasei „, numero che fu tratto appunto a significare l'incarnazione di Cristo.[2]

---

[1] *The DXV Prophecy*, in *Studies in Dante*, terza serie. Si è valso delle lettere ebraiche, supponendo anche che all'*o* Dante abbia dato il valore di quattro, secondo il posto che occupa fra le vocali, non aiutandolo l'ebraico. Avremmo così: $a = 1$ $r + r = 200 + 200$, $i = 10$, $c = 100$, $o = 4$; cioé *Arrico* = 515.

[2] Rabano Mauro, *De nomine Adam protoplasti*, nell'op. cit.

E questo simbolo, a chiunque risalga, cosa che non sono riuscito a scoprire, è abbastanza diffuso nella letteratura esegetica.

Credo invece una costruzione tutta particolare di Rabano Mauro la seguente. E' il simbolo creato attorno al monogramma di Cristo che ho già avuto cagione di ricordare.

Questo è tracciato in modo che le figure del P e del X siano date da altre lettere greche, convenientemente disposte, sicché la loro somma offra il numero dei giorni che Cristo predicò agli uomini, e di quelli che decorreranno dalla venuta dell'Anticristo sino alla fine del mondo, secondo la profezia di Daniele. In questa guisa veniamo a leggere nel P: O CHP IHCϒC ΑΛΗΘΙΑ (ὁ σωτὴς Ἰησοῦς ἀλήθεια) che dànno il tempo della predicazione, cioè milleduecento sessanta giorni, pari a tre anni e mezzo: " sub quo numero (spiega Rabano) civitas sancta calcari a gentibus in Apocalypsi describitur et mulier a facie draconis fugere in solitudinem, ubi habet locum paratum a Deo, ut ibi pascatur eodem numero dierum, qui numerus mystice omnia Christianitatis tempora complectitur, ut Patrum habet firma traditio „.

Nel X sta l'altro numero, che è compreso nelle lettere seguenti: ΘC XPC IHC (Θεὸς Χριστὸς Ἰησοῦς); ne

---

De laudibus S. Crucis, Figura XII (Migne, *Patr. lat.*, vol. CVII, pag. 195 segg.): " Habet quoque idem nomen in se mysterium incarnationis Christi, si numerus in litteris ejusdem nominis secundum Graecorum regulam, quia ad litteras suos numeros computant, intendatur. A enim in numeris apud Graecos significat unum; Δ quatuor; A alterum unum; M quadraginta. Conjunge hos numeros quatuor, fiunt XLVI, et hoc est, quod Judaei in Evangelio respondisse leguntur: quadraginta sex annis aedificatum est templum hoc, et tu in tribus diebus excitabis illud? Quod Evangelista intelligens dixit: *Hoc autem dicebat de templo corporis sui* „, ecc.

avremmo propriamente mille trecento ventisette; ma aggiungendo la H (= otto) che serve di chiave fra le due lettere d'intreccio, otteniamo la somma voluta (mille trecento trentacinque).

Trattandosi di nozioni tanto poco vulgate, credo opportuno riferire anche qui il commento. Dice dunque Rabano: "Ita enim scriptum est: Et beatus qui expectat et pervenit usque ad dies MCCCXXXV. Quod beatus Hieronymus ita exposuit: Beatus, inquit, qui, interfecto Antichristo, supra MCCXC dies, id est, tres semis annos, dies XLV praestolatur, quibus est Dominus atque salvator in sua majestate venturus. Quare autem post interfectionem Antichristi XLV dierum silentium sit, divinae scientiae est nisi forte dicamus: Dilatio regni sanctorum probatio est patientiae „.[1]

E' facile comprendere che altri esempi non mancherebbero, volendone spigolare. E giudichiamola pure una curiosità letteraria: ma intanto anch'essa contribuisce a creare in noi quel senso critico necessario al bisogno, a cui le conoscenze comuni non basterebbero.

***

Nè con questo ho dimenticato il Proto. Ho voluto accennare, prima di esaminare l'interpretazione da lui proposta, che ci volgiamo addirittura attorno a tutto un genere di letteratura; e lo vedremo anche meglio, piú oltre, parlando della dottrina del numero. Ora mostreremo che il paradigma tomistico a cui il Proto ricorre, per una parte, non era tutto intero applicabile a Dante; e che, per l'altra, l'applicazione stessa ch'egli ne ha fatta, trascende le misure di quel paradigma.

Adunque: il Proto ha inteso di dimostrare due cose: la prima, che nel numero dantesco c'è un nome, e que-

[1] Op. e luogo citati.

sto è " dux „; la seconda, che quei tre numeri stanno a rappresentare tre qualità del *dux*, e queste sono: " sapienza, amore, virtú „.

Ecco come è spiegata la prima parte di questa tèsi. S. Tommaso,[1] nel passo apocalittico, ha cercato il nome dell'uomo che vi era designato: dunque è da cercare un nome nel luogo dantesco; S. Tommaso lo trae dalle cifre in cui si scompone il secento sessanta sei, DCLXVI, cioè *Dic lux*: dunque Dante l'ha formato con le lettere del cinquecento dieci e cinque, DXV, cioè *Dux*. La trasposizione di lettere piú non monta, perché nel paradigma tomistico troviamo lo stesso fatto.

Va bene? Parrebbe. E confesso di avere per un momento titubato anch'io, che pure ero partito dall'esclusione assoluta di quel nome. Tant'è, per quanto ci studiamo di far sí che il nostro senso critico abbracci tutti gli aspetti di una questione, ci troviamo poi quasi sempre ad aver dimenticato qualcosa.

Pur tuttavia, ho riflettuto meglio e per mio conto son tornato nella persuasione che il *Dux* non può rimanere padrone del campo, pur colla nuova arma con cui si ripresenta alla lotta. Ed ecco perché.

Si rileggano due versetti soltanto dell'Apocalisse (XIII, 17-18).:

... " Et ne quis possit emere, aut vendere, nisi qui habet characterem, aut nomen bestiae, aut numerum nominis ejus „.

" Hic sapientia est. Qui habet intellectum, computet numerum bestiae. Numerus enim hominis est: et numerus ejus sexcenti sexaginta sex „.

Qui dunque il nome andava cercato; l'indovinello era impostato precisamente sul numero-nome. Si raffrontino invece le terzine dantesce (*Purg.*, XXXIII, vv. 37-45):

[1] Cfr. però n. 4 a p. 131.

Non sarà tutto tempo senza reda
l'aquila che lasciò le penne al carro,
per che divenne mostro e poscia preda:
ch'io veggio, certamente, e però il narro,
a darne tempo già stelle propinque,
sicure d'ogni intoppo e d'ogni sbarro;
nel quale un cinquecento diece e cinque,
messo di Dio, anciderà la fuia
con quel gigante che con lei delinque.

Qui invece di nome da scoprire non è fatto cenno: e non è vero (per chi abbia senno di riporsi nelle condizioni di chi crea) che ciò non significa nulla. Non sarebbe stato opportuno insinuare in qualche modo che un nome c'era, sia per conformità al modello, una volta ammesso che Dante abbia voluto riprodurlo, sia, e molto piú, per necessaria compiutezza di pensiero, cioè per asseverare meglio la speciale posizione enigmatica del bisticcio? Ed è tanto piú giusto osservarlo, in quanto il vaticinio dantesco si apre e si chiude con un nome: " erede dell'aquila — messo di Dio „. Che ci sarebbe a far di mezzo una designazione enigmatica tanto meno significativa di quelle esplicite?

Io mi domanderei anche qui, come quando indagavo le parole di Nembret, che i critici volevano (e forse vogliono!) un puro accozzo di suoni, che sarebbe il colmo degli assurdi, in via di logica e di teoria, e una meschinità inqualificabile in arte: possibile che Dante si abbia a palesare tanto meschinello, proprio dove con una dizione particolarissima dimostra di avere studiato in modo particolare il proprio pensiero?

E se non c'è un nome comune tanto meno può esserci un nome proprio: là il " Dux „ tisicuccio è un'ombra, non un corpo: qui tutti i tentativi fatti con le lettere greche e latine (ha indagato il Proto, e mi sono provato anch'io) sono abortiti; né miglior sorte pare

abbia avuto lo " Arrico „ del Moore, cercato nell'alfabeto ebraico.

Ma perché un nome non ci può essere? Lo vedremo, credo, mostrando che i tre numeri si son presentati alla mente di Dante tali e quali, nella loro significazione simbolica, per un concetto, non per un nome. Quella è stata l'idea primigenia e perciò, a priori, avremmo potuto escludere il nome, causa le difficoltà tecniche quasi insormontabili per un ulteriore adattamento di quei numeri. Ma se le riprove lo confermano, tanto di guadagnato per la nostra tèsi.

Sicuro: anche a queste difficoltà tecniche va badato molto, per non cadere in facili illusioni. C'è differenza ben grande fra il creare e il commentare, specialmente al modo degli Scolastici e in materia simbolica. Son essi maestri impareggiabili nel trovare tutte le combinazioni possibili, che poi spesso accatastavano anche se, a nostro senso, contraddittorie. A dar forma all'insieme e valore alle parti dovevano valere le loro elucubrazioni sottili. Ma c'è forse qualcuno di noi che creda che san Giovanni abbia mai pensato la decima parte di quello che i suoi esegeti gli han fatto dire?

Del resto al parallelismo posto dal Proto fra l'Apocalisse nel commento tomistico e la visione di Dante come somma, ho già detto che io credo molto limitatamente. Quanto poi a questo luogo speciale, restando fisso ch'è ispirato da san Giovanni, c'è sempre da osservare che la posizione è perfettamente opposta: in Giovanni: l'" Anticristo „ (secondo il commento); in Dante, per dir breve e con lui, l'" erede dell'aquila „, il " messo di Dio „. Che non dia anch'egli a indagare un nome non può sorprendere: uno comune l'ha dato; uno proprio forse non sarebbe stato del genere di queste profezie. Di piú il numero, apocalittico significava in due modi: per le cifre, ma in una guisa che non

pare dovesse sollecitar troppo all'imitazione (*Dic lux* è forse un nome? e che sorta di costrutto è?); e significava pel simbolo dei numeri: questa era la maniera di gran lunga piú abituale, come funzione dei numeri, e già adottata in altri luoghi da Dante. Questa sola, anche in questo caso, seguí.

Al nome possiamo rinunziare tranquillamente. Vorremo ancora affannarci a cercarlo, quando è presumibilissimo che Dante non lo abbia voluto mettere, ed è certissimo che non c'è modo di cavarlo fuori?

***

La seconda parte del ragionamento del Proto, condotta anch'essa non senza sagacia e ricco corredo di riscontri, è la seguente: tre sono i numeri dell'Apocalisse, e tre le qualità che l'Anticristo si farà attribuire dagli uomini, secondo san Tommaso; tre i numeri danteschi e tre gli attributi che dobbiamo ricavarne pel Messo.

Ma io osservo: prima di tutto il paradigma tomistico è ridotto *ad usum Delphini;* delle varie soluzioni del falso Tommaso il Proto si rifà solo sull'ultima. Le altre, che sono:

" per hunc ergo talem numerum, qui in nomine bestiae intelligitur, signatur quod antichristus dicet se Deum, cui servire debeant homines in omni gradu vitae tam minus perfecti (*sei*), quam mediocriter perfecti (*sessanta*), quam perfectissimi (*seicento*); ita ut qui ei altero modo non servierit, serviat modo alio „

e

" ... qui (l'Anticristo) etiam possit secundum diversos gradus vitae remunerare homines, praemio minori (*sei*), vel mediocri (*sessanta*), vel maximo (*seicento*): et ita per hunc numerum poterit aestimari Deus ab er-

roneis ecc. „, il Proto le scarta senz'altro. Ma lo dice proprio Dante di essersi afferrato a quell'ultima tavola della legge ?

Secondo. Si rilegga l'ultima delle spiegazioni tomistiche in cui si dovrebbe rifare quella del passo dantesco. È la seguente : " In hoc numero est triplex senarius, scilicet senarius unitatum, senarius denariorum, senarius centenorum. Primus senarius signat perfectionem naturae [omnium rerum], quae sex diebus cretae fuerunt et completae. Senarius vero denarorium signat perfectionem meritorum, quae est in observantia Decalogi, cum implectione consiliorum : quia denarius signat observantiam Decalogi ; senarius vero per quem moltiplicatur denarius signat perfectionem eiusdem observantiae, cum additione consiliorum. Senarius vero centenorum signat perfectionem praemiorum quia consummata perfectio est in praemio. Centenarius autem dicit perfectionem, cuius cumulus signatur per senarium centenorum. Per hunc ergo totalem numerum signatur quod antichristus dicet se esse Deum et principium omnis perfectionis, scilicet perfectionis naturae omnium rerum, et perfectionem gloriae „. [1]

Il Proto trova in questa pagina la misura pel verso dantesco; io la riprova che quella misura non poteva trovarsi nel commento a san Giovanni.

Si tengano presenti anche le due spiegazioni precedentemente citate. Il criterio su cui tutte s'imperniano è un artificio ermeneutico dei piú comuni: Fra i tre numeri apocalittici, il solo che nella Bibbia e nella tradizione avesse un simbolo fatto, era il sei : simbolo. per giunta, forse il piú noto e su cui si è discorso il piú a lungo, fra quelli numerici. È il " nume-

[1] Per questo e per gli altri luoghi, cfr. *Divi Thomae Aquinatis in Beati Joannis Apocalypsim expositio*, Florentiae, Apud Laurentium Torrentinum, 1549, p. 412, segg.

ro perfetto „; e troveremo anche scritto che non già è tale perchè Dio creò il modo in sei giornate; ma che Dio creò il mondo in sei giornate, perché quello era il numero perfetto.

Ora al sessanta e al seicento, che non lo avevano, come si poteva creare un simbolo? Con un artificio: e l'artificio era elevato a sistema (vedremo che almeno in nove modi, com'era insegnato, si potevano far significare i numeri!): quello dei multipli era uno dei piú usuali. Di qui, presa a base la "perfezione „, i varî gradi di essa.

È chiaro? E allora il parallelo viene a mancare; ché in Dante la gradazione non è conservata, e i numeri da lui scelti portavan con sé un simbolo già fatto.

Terzo. Io non discuterò col Proto sulla ortodossia e la convenienza di far del Veltro e del Messo una Trinità in piccolo, con i suoi attributi; e se questi attributi siano proprio sapienza, amore e virtú, o piuttosto Potenza, (il Padre), Sapienza (il Figlio) e Amore (lo Spirito Santo), come si è sempre insegnato;[1] domando solamente perché Dante non abbia concesso al Messo anche gli attributi dati al Veltro coi versi:

questi non ciberà terra né peltro,

e

sua nazion sarà tra feltro e feltro,

---

[1] Ma per verità mi pare che il Proto se la cavi molto alla spiccia per l'equivalenza fra *potenza* e *virtù* (p. 198, n. 1). Va bene che, per una qualsiasi ragione dialettica, S. Tommaso e altri abbiano fatto la potenza uguale alla virtú: questo non sorprende: è meraviglioso invece che Dante abbia detto virtú dove per chiarezza e proprietà elementari avrebbe dovuto dire potenza. Si tratta o no di *attributi* dogmatici?

se erano anch'essi attributi della Trinità; e se tali non sono, domando perché Dante li abbia aggiudicati al Veltro, o dando a quello qualcosellina in piú che alla Trinità, se quegli attributi non sono compresi nella triade "sapienza, amore e virtú„ o poetando con ridondanza confusionaria e molto scarsa di sapienza, se vi erano compresi.

O non sarebbe forse meglio dare anche alla poesia qualche attributo, anzichè distruggerla tutta?

Io lo credo, e tanto piú serenamente, in quanto son sicuro, che se moltiplicassi le ragioni delle equivalenze di concetto a concetto e di categoria a categoria, che il Proto m'insegna, pe' modi di significato de' numeri (sarei perfettamente in regola!), io potrei far dire al cinquecento dieci e cinque pressochè tutte le cose dicibili.

Ma no, ai numeri andava lasciato il significato che hanno.

Ad ogni modo anche questa indagine è bene che sia stata fatta, e con quella compiutezza che il Proto ha saputo darle. È un'altra via, fra le opinabili, che si rivela fallace.

II.

Ho esaminato le opinioni altrui per confutarle; ora è giusto che presenti la mia al giudizio del lettore. Ma devo chiedergli ancóra un po' di condiscendenza: di seguirmi prima nelle brevi note che farò sul simbolismo dei numeri nel medio evo. Forse ne risulterà meglio chiarito che quanti finora si cimentarono alla soluzione di questo enimma non ebbero presenti gli elementi necessarî.

L'interpetrazione allegorica dei numeri ha una sto-

ria molto remota e molto vasta: ma a noi non importa ripigliarla, com'altri fece, alle sue origini pitagoriche, né indagarla ne' suoi tronchi pur cosí rigogliosi della cabala e dell'astrologia. Al modo come ci si presenta in Dante, fusione di scarsi e dubbi elementi della sapienza pagana con molto misticismo cristiano, basta riandarla nell'esegesi biblica, che fu il tramite pel quale essa poté imporsi tanto a lungo alle intelligenze e alle coscienze, e dove noi la troviamo con i medesimi caratteri che nel nostro Poeta.

Come strumento esegetico, essa nacque dal comun fondamento dell'intelligenza allegorica delle sacre carte, che cioè tutto o quasi tutto ha in esse un senso riposto, destinato a condurre gli uomini per la via della rettitudine (allegoria morale o tropologia) e alla visione della beatitudine superna (allegoria mistica o anagogia): e che tutto o quasi tutto ciò che è detto nell'antica legge, è profetica antiveggenza della nuova. Anche il numero doveva servire a questo scopo, e ne fu anzi mezzo non secondario.[1]

Per conto suo questo ramo s'informò di qualche principio pitagorico e neoplatonico; ma stentatamente e inorganicamente, pur negli scrittori magni, tolto forse sant'Agostino. Dapprima questo ricorso alla sa-

---

[1] Fra i molti luoghi dei Padri magnificanti l'efficacia del numero simbolico nella Scrittura, scelgo questo di san Girolamo, scritto annotando il *vers.* 10 sgg. del capit. XLV di Ezechiele, passo irto di numeri. Tutti questi numeri, egli dice al lettore, non devono turbarti: " Idcirco enim difficultas in numeris ponitur, ut intentum animum faciant auditoris. Unde et multa dicuntur in parabulis et aenigmatibus, ut qui habet aures audiendi audiat. Omnisque prophetia in obscuritate continet veritatem, ut discipuli intrinsecus audiant: vulgus ignobile, et foris positum, nesciat quid dicatur „ (*Comm. in Ezechielem prophetam*, lib. XIII, cap. XLV; in Migne, *Patr. lat.*, XXV, 470).

pienza pagana parve e fu un buon mezzo polemico; in séguito servì semplicemente come ornamento e sussidio letterario. Però la vita vera del simbolismo numerico stié tutta in una fantasia pazzamente sbrigliata, che basterebbe per sé sola a provare quanto possa la capziosità elevata a sistema e quanto il cervello umano possa sbizzarrirsi a sua posta. Ché si può bene sfoggiar di argomenti e addurre autorità di filosofi, per provare, poniamo, che cinquanta significa *riposo*; ma appena uno vede che lo stesso processo e gli stessi argomenti sono invocati a dimostrare che lo stesso numero vale per tanti altri concetti disparati, come la *legge* o la *remissione dei peccati*, capisce troppo chiaramente che il sistema manca, ed è soltanto il capriccio che domina. Dunque non è il numero, valutato con qualche principio filosofico, che dà il simbolo; ma è pel simbolo, escogitato prima sul contesto, o, meglio, sulle interpretazioni spesso arbitrarie del contesto, che si dà un valore al numero.

Tuttavia c'è qualche distacco, un po' di forma e un po' più di misura, fra il modo con cui trattarono il numero gli scrittori del medio evo e quello con cui lo avevano trattato i Padri. Sant'Agostino, per esempio, sebbene io non creda si debba ammettere che muovesse da un vero e proprio sistema neanche lui, palesa però criteri piú organici che qualunque altro simbolista dei numeri. San Girolamo, a chi rilegga qualche parte della opera sua con l'intento di scoprirne l'atteggiamento vero, si palesa talvolta restío a molti simboli che correvano di già, tal'altra, anche accettando, non sembra troppo bene in equilibrio con la sua coscienza di critico. In genere poi i Padri, fino a san Gregorio, che segna in questa via di relativa temperanza un gran passo indietro, molto esposero dubitativamente, come per congettura, o non dissimulando che si trattava di

un'esercitazione. Ma nel medio evo il simbolismo numerico andò sempre piú acquistando terreno. Non si dubitò punto di dare per oro colato la mondiglia dei precedenti e piú autorevoli scrittori; ogni loro divagazione, su qualunque numero, fu diligentemente raccolta e riportata ovunque si potesse, proprio come si faceva delle sentenze piú solenni. E di sottigliezza in sottigliezza tutti i numeri furono sottoposti alla prova del simbolo, con le briglie delle fantasia sempre piú sciolte. L'esempio fu dato da Isidoro di Siviglia; ma la scuola dove piú fiorirono queste aberrazioni fu quella iniziata da Beda, e che, continuatasi per Alcuino, ebbe i suoi piú illustri rappresentanti in Rabano Mauro e in Ugo da San Vittore. Con questi due ultimi scrittori il numero tocca il suo apogèo; piú in là pare che non si potesse andare. E allora séguita un periodo di stasi, nel quale anche Dante si trovò. Negli scrittori che gli furono piú vicino, san Tommaso, per es., san Bonaventura, Giovacchino di Fiore, Giovanni Ulivi, Ubertino da Casale, non troviamo nulla di piú di quel che era già in Beda e ne' suoi continuatori. Soltanto piú tardi, e non piú per intenti esegetici, il simbolismo del numero ebbe un nuovo e potente incremento, proprio quando ci aspetteremmo che il Rinascimento nel suo pieno rigoglio avrebbe finito per troncare la mala pianta. Basterà ricordare per l'Italia Pico della Mirandola e principalmente Pietro Bongi di Bergamo che in un grosso volume, che ebbe l'onore di piú ristampe, condensò tutta la vecchia e la nuova scienza.[1]

Era naturale che, in un tempo in cui la Bibbia e

[1] Ebbe diversi titoli. Quello dell'edizione di Bergamo del 1559 è il seguente: *Numerorum mysteria ex abditis plurimarum disciplinarum fontibus hausta.* Del Bongi parla il Mazzuchelli negli *Scrittori d' Italia.*

la dottrina ecclesiastica erano la parte precipua della cultura degli intelletti, anche il simbolismo dei numeri non si tenesse al solo commento dei libri sacri e pervadesse la letteratura. Anzi è certo che quella dottrina scese pure negli umili banchi della scuola, e si mescolò ai primi rudimenti del calcolo. È curioso a questo riguardo scorrere taluno di quei manuali che i nostri padri chiamavano l'*abbaco* e che allora si dicevano *computi*. Si veda, per un esempio, quello dettato dal venerabile Beda,[1] nel quale l'importanza e la nobiltà della materia trattata è fatta tutta consistere ne' servigi ch'essa può rendere alla intelligenza de' libri sacri. Il *numero* è per lui una delle parti fondamentali in cui si divide lo studio della Bibbia, insieme col *Canone*, la *Storia* e la *Grammatica*. E siccome rafforza la sua definizione soltanto di esempi allegorici, così è giuocoforza pensare che alludeva appunto a questo genere d'interpretazione. Anche Rabano Mauro, nel suo analogo trattatello, segue gli stessi concetti, aumentando anzi l'enfasi e allargando le citazioni del suo predecessore.[2]

---

[1] *De Computo Dialogus*, in MIGNE, *Patr. lat.*, vol. XC.

[2] *De Clericorum institutione*, l. II, c. XXII che s'intitola *De Arithmetica*, in MIGNE, *Patr. lat.*, vol. CVII, pag. 399 seg. Stimo opportuno riferirne un brano, perché il lettore abbia sott'occhio uno *specimen* di quello che si insegnava nelle scuole intorno al numero. "... Numerorum etiam imperitia multa facit non intelligi translate ac mystice posita in Scripturis. Ingenium quippe, ut ita dixerim, ingenium non potest non moveri quid sibi velit, quod et Moyses et Elias et ipse Dominus quadraginta diebus jejunaverunt. Cujus actionis figuratus quidam nodus sine hujus numeri cognitione et consideratione non solvitur. Habet enim denarium quater, tanquam cognitionem omnium rerum intextam temporibus. Quaternario namque numero et diurna et annua curricula peraguntur: diurna matutinis, meridianis, vespertinis, nocturnisque horarum spatiis; annua vernis, aestivis, autumnalibus, hiemalibusque mensibus.

Principalmente perchè hanno un'impronta scolastica, meritano di esser riferite qui alcune pagine di quell'Ugo da San Vittore che Dante pose nella seconda schiera degli spiriti sapienti nel Cielo del Sole, e di cui par quasi certo conoscesse, fin da quando componeva la *Vita Nuova*, il trattato *De Anima*, se suo fu, come gli fu attribuito. In queste pagine che noi esporremo, l'autore fissa i modi secondo i quali i numeri possono significare misticamente. Dai nostri

---

A temporum autem delectatione dum in temporibus vivimus, propter aeternitatem in qua vivere volumus, abstinendum et jejunandum est, quamvis temporum cursibus ipsa insinuetur nobis doctrina contemnendorum temporum et appetendorum aeternorum. Porro autem denarius numerus creatoris atque creaturae significat scientiam: nam trinitas creatoris est, septenarius autem numerus creaturam indicat, propter vitam et corpus. Nam in illa tria sunt: unde etiam toto corde, tota anima, tota mente dilingendus est Deus; in corpore autem manifestissima quatuor apparent, quibus constat, elementa. Hoc ergo denario dum temporaliter nobis insinuatur, id est, quater ducatur, caste et continenter a temporum delectatione vivere, hoc est quadraginta diebus jejunare. Hoc est lex cujus persona est in Moyse; hoc est prophetia, cujus personam gerit Elias; hoc ipse dominus monet, qui tanquam testimonium habens a lege et prophetis, medius inter illos in monte, tribus discipulis videntibus atque stupentibus, claruit. Deinde ita quaeritur quomodo quinquagenarius de quadragenario numero existat, qui non mediocriter in nostra religione sacratus est propter Pentecosten; et quomodo ter ductus propter tria tempora ante legem, sub lege, sub gratia; vel propter nomen Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, adjuncta eminentius ipsa Trinitate, ad purgatissimae Ecclesiae mysterium referatur, perveniatque ad centum vel tres pisces, quos retia post resurrectionem Domini in dexteram partem missa ceperunt. Ita multis aliis atque aliis numerorum formis quaedam propter similitudinem in sanctis libris secreta ponuntur, quae propter numerorum imperitiam legentibus clausa sunt. Quapropter necesse est eis qui volunt ad sacrae Scripturae notitiam pervenire ut hanc artem intente discant; et cum didicerint, mysticos numeros in divinis libris facilius hinc intelligant „.

precedenti giudizî, il lettore ha veduto che alla oggettività di siffatta indagine non siamo disposti a credere, dal momento che non ci possono essere leggi dove regna solo l'arbitrio: certamente i simbolisti non si proposero a modello quelle norme nelle loro fantasie. Tuttavia a noi servono molto bene per additarci i modi più comuni secondo i quali si arzigogolava sui numeri: e se le leggi dettate da Ugo non ci rappresentano le ragioni fattive delle molteplici interpretazioni, valgono però a riassumerci i ragionamenti co' quali d'ordinario si tentava di giustificarle.

Nove dunque, dice Ugo da San Vittore (e il lettore, seguendoci, potrà coordinare a questa esposizione molti dei simboli numerici che gli ricorreranno alla mente, anche danteschi), sono i modi di significazione dei numeri. Il primo modo è l'*ordine della posizione*, cioè la successione cardinale. Così l'*uno*, perchè tiene il primo posto, è simbolo del principio di tutte le cose: il *due*, che tiene il secondo posto, ed è il primo numero che si allontana dall'unità, significa il peccato, che è deviazione dal primo bene.

In secondo luogo i numeri significano per la *qualità della composizione*, cioè secondo che siano riducibili o no. Così il *due*, che può esser diviso in due parti, significa le cose corruttibili e transitorie; il *tre* che, per essere dispari non può esser diviso, significa le cose indissolubili e incorruttibili.

Il terzo modo, che forse l'autore avrebbe potuto congiungere col primo, sta nel seguire o nel precedere di un numero ad un altro (in termine proprio *porrectio*): il *sette* che segue il sei è simbolo del riposo dopo il lavoro; l'*otto* che segue il *sette* vuol dire l'eternità dopo la mutabilità; il *nove*, che precede il *dieci*, è il difetto entro la perfezione; l'*undici*, che viene dopo il *dieci*, è l'eccesso oltre la perfezione.

Il quarto mezzo di significazione è forse più medievale di tutti gli altri: la figura delle cifre (*forma dispositionis*). Così il *dieci* (X), che ha figura verticale, significa la rettitudine della fede; il *cento* (C), che si estende in larghezza, l'ampiezza della carità; il *mille* (M), che si appunta in alto, l'altezza della speranza: rettitudine quanto a sé, espansione quanto al prossimo, elevamento quanto a Dio. Sicché, commenta Ugo, di questi tre numeri, il dieci si avvicina all'unità, numero generatore, per la successione cardinale, il mille per la figura: quello è più vicino di posto, questo più somigliante per la perfezione.

I numeri significano anche per il sistema della numerazione (quinto modo: *computatio*): il *dieci* significa perfezione, perché in esso termina il giro delle cifre semplici, e dopo conviene rifarsi da capo.

Il sesto modo è quello dei *multipli*: il *dodici* è simbolo di universalità, perché si origina dal tre e dal quattro moltiplicati insieme; e il tre denota le cose spirituali, il quattro le corporee.

Settimo modo: l'*aggregazione delle parti*, o, come diremmo noi, i numeri primi, in cui un numero può scomporsi. Così il *sei* simboleggia la perfezione perchè i suoi numeri primi, il tre, il due e l'uno, sommati insieme, bastano a produrlo senza difetto e senza eccesso, che è la qualità della perfezione, dove non deve essere né più né meno del giusto.

Ottavo modo: la *somma dell'unità* componenti il numero. Il *due*, che consta di due unità, significa la carità di Dio e del prossimo; il *tre*, la Trinità; il *quattro*, le cose temporali, perché l'anno si divide in quattro stagioni e il mondo in quattro parti (secondo i punti cardinali), il *cinque*, i cinque sensi; il *sette*, il secolo presente, perché si svolge di sette in sette giorni.

Finalmente i numeri significano anche per iperbole (*exageratio*): così il *sette*, in più luoghi della scrittura, vale per un numero indefinito.

" Ex paucis multa sapiens perpendere discat „, finisce il dotto scrittore; e, ne' suoi criteri, ha ragione; ché un numero ben grande di sofisticherie non dissimili potremmo aggiungere al suo catalogo. Anche Dante, pel numero di Beatrice, dirà che " per più sottile persona si vedrebbe più sottile ragione „. È chiaro: nessuno poteva pensare di aver detto tutto, intorno a simboli di questo genere. Tuttavia, ripeto, queste pagine di Ugo, a noi che siamo tanto lontani dal pensiero del medio evo, servono efficacemente come guida attraverso a tutta quella farragine di interpetrazioni numeriche che i Padri e gli scrittori del medio evo ci tramandarono.[1]

***

Né minor servigio ci rende Rabano Mauro, scrittore anteriore ad Ugo, ma più di lui celebre e divulgato nell'età di mezzo. L'uno dà le norme per le significazioni dei numeri, o, meglio, come abbiamo veduto, riassume le argomentazioni più comuni dei simbolisti; l'altro raduna e cataloga i principali simboli che attorno ai numeri biblici si accoglievano nei libri esegetici. Anche del trattato di Rabano il lettore con-

[1] Le pagine citate appartengono all'opera: *De scripturis et scriptoribus sacris* (cap. XV, *De numeris misticis sacrae scripturae*). Mi ci richiamò dapprima l'attenzione il prof. E. Rostagno, che mi è caro ringraziar qui di questa e di molte altre cure sempre preziose. Il carattere scolastico di questo trattatello di Ugo è confermato anche dal fatto ch'esso si trova ampiamente riassunto in libri destinati alla scuola. Cfr. *Excerptionum allegoricarum* libri XXIV, pars prima, liber secundus, cap. V, in Migne, *Patr. lat.*, vol. CLXXVII, pag. 206.

sentirà ch'io faccia qui un breve cenno, e per la sua importanza nell'argomento, e perché, cosa strana, non vedo che sia stato citato mai da quanti si occuparono di questo verso numerico, o, in genere, del numero in Dante.

È — per chi non lo avesse a memoria — il III capitolo del libro XVIII del *De Universo*, enciclopedia del sapere medievale che va fra le maggiori e piú diffuse. S'intitola "De numero„, e sta fra i capitoli che trattano delle *misure* e della *musica*. Senza preamboli, detto semplicemente che "numerorum ratio in multis juxta allegoriam typica significatione misterium nobis venerandum ostendit„, Rabano passa a enunciare, uno ad uno, i simboli dei numeri, in ordine progressivo, dando sempre di ogni tipo il passo o il ricordo biblico da cui dipende. Cosí l'*uno* si riferisce all'*unità di Dio*, all'*unità della Chiesa*, all'*unità della fede*, e anche all'*unità degli empi*. Il *due* si riferisce ai *due testamenti*, ai *due precetti della carità*, alle *due dignità*, la regia, cioè, e la sacerdotale, ai *due popoli*, i giudei e i gentili, all'*unione dell'anima e del corpo*, ed è anche figura degli *eletti* e dei *reprobi*. Il *tre* è simbolo della *Trinità*, della *passione, sepoltura e resurrezione* di Cristo, delle *tre virtù teologali*, ecc. Allo stesso modo vengono considerati il *quattro*, il *cinque*, il *sei*, e via di seguito fino al *diciassette* compreso; poi saltuariamente diversi numeri, il *venti*, il *ventidue*, il *ventiquattro*, il *venticinque*, il *ventotto*, il *trenta*, il *trentadue*, il *quaranta*, ecc., fino ai piú grossi numeri registrati nella Bibbia, e fra essi è anche il nostro *cinquecento*. Nei codici, i diversi simboli che i numeri rappresentano, apparivano molto meglio distinti che nelle edizioni, per le rubriche marginali.[1]

---

[1] Cfr. Laurenz, Pl. XXXI sin., Cod. I, f. 163 *r*-164 *v*; e per le edizioni, Migne, *Patr. lat.* CXI, pag. 489-495.

Noi dobbiamo intendere questo trattatello come una semplice compilazione, che non dà niente di più di ciò che si trovava sparso pe' libri degli esegeti, anzi, com'è naturale, molto di meno. Ma dovette dargli fortuna, piú ancóra che la diffusione del *De Universo*, il modo della sua compilazione, che lo rendeva un repertorio facilissimo a consultare. Certo è che Rabano divenne un'autorità fra i simbolisti del numero, e per merito principalmente, io credo, di questo capitolo della sua enciclopedia, il quale si copiava a parte anche molti secoli dopo.[1] Un valentissimo letterato e maestro in Italia di cultura medievale, ricordò a me di aver visto nella sua giovinezza, a Roma, consultare quelle pagine da vecchi giuocatori di lotto! Nei commenti alle profezie papali che si attribuiscono a Giovacchino di Fiore, nei *Misteri dei numeri* di Pietro Bongi, e infine un pò dappertutto dove si tratti la simbolistica dei numeri, Rabano fa bella mostra di sé accanto a Origene, a Agostino, a Girolamo, a Gregorio, a Isidoro, a Beda, insomma accanto agli astri maggiori. Noi, pur dando a quest'opera di Rabano il valore di una semplice compilazione, anzi appunto per ciò principalmente, ne muoveremo per la nostra indagine. Quando ci avrà servito a farci orientare, quando la via l'avremo trovata, allora potremo anche abbandonare la guida. Ma i giuochi di mosca cieca, nella critica, e in questa critica, è certo che non approdano a niente!

***

E veniamo finalmente a Dante. Io vincerò la tentazione di provarmi a un esame anche sommario del numero nella *Commedia* e nelle altre sue opere, an-

---

[1] Cfr. Cod. Vatic. n. 939, miscell. Il capitolo s'intitola quivi: *Rabanus de numerorum commentatione.*

corchè essa sia molto forte, perché ho la persuasione che quanti finora vi si son provati, non v'han portato né la preparazione né il senso critico proporzionato.

Anche il Petrocchi, che trattò il suggestivo argomento con vero amore e con grande zelo,[1] non seppe condurlo a buon porto, sopratutto perché ebbe la preoccupazione di mostrare il Poeta imbevuto delle teorie di Pitagora, "perché concordavano troppo con le tradizioni popolari e teologiche del medio evo e del mondo antico e romano„. Ma tenne davanti la ricostruzione e la critica piú moderna delle dottrine del pensatore di Samo e della scuola italica, né seppe rivederle nel medio evo, donde solo, per Dante, poteva venire la luce.[2] Di più esagerò nelle conseguenze, volendo provare che tutti i numeri della *Commedia* sono simbolici, ciò che è molto lontano dal vero.[3] Tuttavia, chi segua gli additamenti che il Petrocchi raduna, anche se dovrà rifare il disegno e correggere molte delle interpretazioni e de' giudizî, non può non sentirsi persuaso del grande, continuo studio che Dante pose al linguaggio dei numeri. Fu il numero, scrisse il Carducci "che rese proporzionata, armonica, quasi matematica, la esecuzione formale dell'immensa epopea„. E in quanto seppe elevarlo a strumento cosí

---

[1] *Op. cit.*

[2] Del resto il Petrocchi, che non era un ingegno volgare, dovette accorgersi di questa sua deficienza. Si notino queste parole che sembrano una confessione: "Il metodo usato da Dante nello scegliere i numeri fu anche questo d'uso comune; e merita che qualcuno ne faccia oggetto di qualche studio„.

[3] "I numeri rammentati nel Poema dovevano essere tutti simbolici, altrimenti sarebbe stata un'incongruenza artistica e filosofica; quelli che non voleva simbolici, come fa di tante altre cose, Dante li avrebbe taciuti„. Ma perchè? dovremo forse credere che nel grande poema allegorico tutte le parti, anzi tutte le parole siano allegoriche?

meraviglioso per l'arte sua, Dante non ebbe modelli; ma come materia greggia, lo prese tal quale lo trovava. Non è forse lo stesso anche per tutte le altre parti dell'allegoria del Poema? Quante fantasie simboliche non traggono origine dal comune dizionario allegorico, se anche ciò sfugge, come avviene difatti, alla comune dei lettori? Eppure Dante portò anche lí quel soffio divino che suscita dal limo la creatura parlante. Quanto fremito di vita passò attraverso ai bestiari, ai lapidari, alle chiose bibliche, a tutta insomma la zavorra della barcaccia allegorica, quando Dante volle chiamarla all'arte sua!

Però, ripeto, la materia allegorica egli non la crea; la sceglie, la anima. Pel numero, dai simboli che noi siamo andati ricordando nella nostra corsa attraverso il medio evo, il lettore ha veduto da sé quanta luce potrebbesi averne per spiegare quelli danteschi. Qui rammenteremo due soli luoghi, i piú importanti per il problema che trattiamo, perché i soli dove Dante ragiona attorno ai suoi numeri. Sono i passi ben noti del *Convivio*, II, 15 e della *Vita Nuova*, XXIX. Il primo ci dà un esempio del modo come Dante intendeva che potesse trattarsi un numero *composto* (dico quanto alla funzione simbolica), qual è il numero del nostro verso; il secondo ci mostra una completa idealizzazione del numero, cioè il numero sostituito, con equivalenza perfetta, ad un concetto espresso a parole, come credo sia avvenuto nel nostro caso.

Nel luogo del *Convivio* Dante vuol provare che la fisica ha similitudine col cielo stellato, e lo deduce dal numero delle stelle che secondo i calcoli dei savi d'Egitto sommano a mille ventidue. Perciò invita a guardare "sottilmente questi tre numeri, cioè *due* e *vénti* e *mille*: ché per lo *due* s'intende il movimento *locale*, lo quale è da un punto a un altro di necessità.

E per lo *vénti* significa il movimento dell'*alterazione:* ché, conciossiacosaché dal dieci in su non si vada se non esso dieci alterando cogli altri nove e con sé stesso, e la piú bella alterazione che da esso riceva si è la sua di sé medesimo, e la prima che riceva si è *vénti*, ragionevolmente per questo numero il detto movimento significa. E per lo *mille* significa il movimento del *crescere;* ché in nome, cioè questo *mille,* è il maggior numero, e piú crescere non si può se non questo multiplicando. E questi tre movimenti soli mostra la fisica „. Dunque il numero mille vénti due rappresenta la fisica, perché ne esprime i movimenti del crescere, dell'alterazione e di luogo. Vedremo che i numeri cinquecento dieci cinque hanno ugualmente ciascuno per sé un simbolo, e che dall'unione di questi simboli particolari, si giunge, come qui, a un concetto unico.

Nella *Vita Nuova* Dante dimostra che Beatrice fu un miracolo, cioè un nove. " Questo numero, egli dice, fue amico di lei per dare a intendere che ne la sua generazione tutti e nove li mobili cieli perfettissimamente s'aviano insieme „. Ma aggiunge che " piú sottilmente pensando, e secondo la infallibile verità, questo numero fue ella medesima „. Perché ? Ecco la risposta: " Lo numero del tre è la radice del nove, però che senza numero altro alcuno, per sé medesimo fa nove, sí come vedemo manifestamente che tre via tre fa nove. Dunque se 'l tre è fattore per sé medesimo del nove, e così il fattore de' miracoli è tre, cioè Padre e Figliuolo e Spirito santo, li quali sono tre ed uno; questa donna fue accompagnata da questo numero del nove a dare ad intendere, ch'ella era un nove, ciò è uno miracolo, la cui radice, ciò è del miracolo, è solamente la mirabile Trinitade „. Noi, analogamente, sostituiremo ai numeri i simboli loro, e potremo dire

che il Messo di Dio è un cinquecento dieci e cinque, vale a dire è quei simboli che i numeri rappresentano, come Dante ci dice che Beatrice è un nove, cioè un miracolo. Alle due cose che più stettero in cima ai suoi pensieri, Dante trovò ad ambedue, e ad esse sole in modo esplicito e completo, una formula numerica di simbolo.

III.

Credo che il lettore che ci ha seguíto fin qui sia ormai persuaso che la via piana, la via naturale nell'interpretazione di questo verso numerico è la seguente: trovare i significati mistici dei numeri e sostituire ai numeri i significati loro. Criterio tanto ovvio quanto semplice.[1]

---

[1] Ho già detto nella prima parte di questo mio Studio che cosa bisogna pensare dell'analogia del verso dantesco col numero apocalittico della bestia, e qui non sto a ripetermi. Insisto però in questo, che nessuno potrà mai dimostrare la legittimità critica di riportare di peso al verso di Dante i commenti degli esegeti a quel numero, come per tante altre ragioni, cosí per questa capitale che i due luoghi hanno relazione troppo indiretta fra di loro. Questo come criterio. Negli effetti, ripeto che il *Dux* non è risultato legittimo, perché non è un risultato: *Dux* non dice niente, non spiega niente. Anche questo mi son già provato a dimostrarlo, né so che ci siano argomenti buoni da opporre. E poi: quei critici che vogliono misurare il verso di Dante con la misura che tennero gli esegeti pel numero della bestia apocalittica (anche il Flamini recentemente, pur avvertendo che il commento di cui il Proto si vale non è dell'Aquinate, è tornato a sostenere il *Dux* sulla scorta di Alberto Magno che del nome della bestia discorre come quel commento apocrifo: cfr. *Bull. dant., N. S.*, XII, p. 38 segg.); hanno riflettuto essi che opere che potrebbro esser citate come fonte con maggior ragione che quelle che essi adducono, del nome fanno a meno in modo assoluto? Si senta Giovacchino:

È anche altrettanto ovvio che questi numeri, dal momento che in nessun modo li spiega, debbono essere stati presi da Dante con quel significato simbolico che nella tradizione avevano di già bell'e formato.

" Cerchi da me, egli domanda, ch'io computi il numero del nome della bestia „ ? E risponde così: " Forte darem tibi quod petis, si praesto esset nomen ipsum cuius vim nominis scire quaeris. Si autem nomen eius revelatum non est, quis intellectus esse potest in re cuius littera ignoratur ? Tale est enim ac si quaereretur intellectus in visione futura ; quod omnino est absurdum; et non potius expetanda narratio visionis ut eam interpretetur qui habet intellectum non ante tempus sed in tempore suo. Expectanda est ergo usque ad tempus revelatio huius nominis et tunc ei qui habet intellectum licebit numerum computare. Oportet enim prius sciri quomodo illi nomini congruat iste numerus secundum litteram, ut non sit velut inanis spiritualis qui sequitur intellectus „.

Dunque per il profeta calabrese il nome della bestia non si sa, perché non è stato rivelato, né è lecito indagarlo. Egli aggiunse tuttavia: " Alioquin si praeire cogimur et qualitercumque vim numeri aperire, scimus quod senarius numerus temporalia comprehendit, et ea sola in quibus gaudent filii huius mundi quorum conversatio in terris est dicentium esse fatuos eos qui praesentia despiciunt pro futuris et pro invisibilibus visibilia sperunt „. E preso come chiave della sua interpretazione questo significato del numero sei, che sarebbe *le cose temporali*, anzi *il peccato nella vita del secolo,* si argomenta di chiarire che *secento* può alludere alle sei età del mondo, *sessanta* alle sei età in cui si suddivide l'età della grazia, *sei* all'età propria del regno della bestia. " Numerus eius quod expressum est in nomine ipsius est sexcenti sexaginta sex. Quare hoc ? Quia numerus iste significat universitatem temporum secularium, hoc est ab Adam usque ad finem huius bestiae, quae erit in temporibus Antichristi. Etenim sexcenti significant sex aetates mundi, in quibus regnavit haec bestia in membris suis a principio seculi. Sexaginta significant sex tempora huius sextae aetatis, in quibus speciali quadam potestate accepta a dracone atrocius persecutus est ecclesiam Dei. Sex significant tempus illius cornu undecimi (il dominio dell'Anticristo)... Igitur et in sexcentis comprehenditur totum quod pertinet ad sex aetates mundi, et in sexaginta specificatur illa pars quae

Come poteva presumere in caso diverso che una significazione soggettiva entrasse nella mente del lettore?

Apriamo dunque quello che sappiamo essere il repertorio dei numeri mistici secondo il medio evo: il " *De numero* „ di Rabano Mauro.[1]

CINQUECENTO. " Questo numero, com'è opinione di taluni, spetta alla consacrazione delle cinque età del mondo, trascorse le quali il Salvatore si degnò di visitare il mondo: giacché Noè, in figura del Salvatore, ispirato da Dio, preparò l'arca per la salvezza della sua casa quando aveva cinquecento anni „.[2]

Per capire nella sua integrità questo simbolo, bisogna ricordare che fu criterio costante nell'età di mezzo dividere la storia dell'uman genere in sei età,

---

pertinet ad sextam aetatem et in sex sextum tempus huius sextae aetatis, in quo cornu illud undecimum regnaturum est „ (*ediz. cit.*, c. 169 *r*). Ho rifatto l'interpunzione, e, trovandomi a ritoccare, ho riportato il passo con l'ortografia moderna, sperando di agevolarne la lettura. La stessa avvertenza è da fare per altri passi che citeremo.

Non sto a dire che anche questo paradigma, come qualunque altro, non è riportabile al verso di Dante. Tuttavia è opportuno notare che una determinazione di età si trova, come qui, anche nel Cinquecento dantesco, secondo ciò che dimostreremo: e in tal fatto sta la sola e vera analogia che dobbiamo riconoscere fra il numero apocalittico e quel verso.

[1] Tengo come molto secondaria la questione se Dante abbia conosciuto o no, nell'enciclopedia di cui fa parte, o a sé, il trattatello di Rabano. È probabilissimo che sì; ma ov'anche non fosse, poco importa, perchè (l'abbiamo detto) si tratta di un assommatore. Certamente, se anche lo conobbe, sarebbe lepido pensare che se lo tenesse davanti quando scriveva il suo verso! Altra cosa è per noi, tardi critici, pe' quali nessun sussidio riuscirebbe migliore di questo che ci offre Rabano.

[2] " Quingenti ad quinque aetates mundi, ut a quibusdam putatur, pertinet sacramentum, quibus transactis Salvator mundum visitare dignatus est: in cuius typo Noe, cum quingentorum esset annorum, divinitus inspiratus aptavit arcam in salutem domus suae „.

parallelamente alle sei giornate della creazione. Le prime cinque precedettero il Salvatore e si compiono con la sua venuta. Alla sesta, l'età della grazia, ne seguirà una settima, che pei giusti sarà di eterno riposo: anche Dio al settimo giorno si riposò. Ora, il principio genetico di questa, come di tutte le altre interpretazioni simboliche dei fatti di Noè, è quello che anche nel nostro testo troviamo ripetuto, che cioè Noè simboleggia Cristo e la sua arca simboleggia la Chiesa. I cento anni che Noè impiegò a costrurla, simboleggiano tutta la sesta età, come il diluvio universale fu simbolo del giudizio universale, che sarà alla fine di questa sesta età. Simboli cardini, come ognuno di leggieri può giudicare, di infinite altre allegorie di tutta la letteratura mistica: della quale sa forse il lettore, senza ch'io lo inviti a rifletterci, quanta parte fu l'arca miracolosa presa a figura della chiesa di Cristo che salva le anime alla vera vita.[1] Pel simbolo del

[1] È opportuno leggere quest'altro luogo di Rabano che spiega il simbolo del Cinquecento forse meglio che le parole mie: "Quod Noe quingentorum erat annorum cum ei locutus est Dominus ut arcam sibi faceret, et sexcentesimum agebat annum, cum in eam fuisset ingressus (unde intelligitur per centum annos arca fabricata), quid aliud hic videntur centum anni significare nisi aetates singulas saeculi? Unde ista sexta aetas quae completis quingentis usque ad sexcentos significatur, manifestatione evangelica Ecclesiam costruit„ (*Comment. in Genesim*, l. II, c. VIII; nel Migne, *Patr. lat.*, CVII, p. 521). E poco dopo: "Quod sexcentesimo et uno anno vitae Noe, id est, peractis sexcentis annis aperitur arcae tectum, significat quod finita sexta aetate saeculi, revelabitur absconditum sacramentum atque promissum„.

La stessa valutazione simbolica degli anni di Noè bisogna ammettere per spiegarci molti altri passi di scrittori mistici. Rammento questo di Pier Giovanni Ulivi, già noto agli studiosi appunto per merito della questione che trattiamo: "Sicut enim DC° anno vitae Nohe rupti sunt fontes abissi magnae et cataractae coeli apertae, ita ut nullus salvari potuerit nisi in

Cinquecento c'è di piú: la Bibbia ha diversi altri luoghi dove ricorre quel numero: ma nell'esegesi, a quello che a me è occorso di vederne, esso non ha in proprio altro che questo simbolo solo.[1]

Dunque Cinquecento vale Salvatore, in quanto Noè costruisce la barca all'età di cinquecento anni; vale Salvazione, in quanto Cristo venne alla fine della quinta età, cioè fu quell'atto di Noè figura della rendenzione operatasi alla fine della quinta età. Noi ci soffermeremo in séguito anche su questo concetto, forse non meno importante dell'altro, di redenzione e di passaggio da un'età ad un altra, e, piú precisamente, dalla quinta alla sesta età: perché, come il lettore vedrà, l'ultimo grande evo della storia generale del mondo si soleva dividere a sua volta in altre sei età, e al tempo di Dante si credeva di esser proprio nella quinta

---

archa, dei imperio fabricata: sic oportet fornicariam Babylonem in maris profunda demergi quando sub sexto capite bestiae hanc meretricem portantis decem cornua tanquam reges una hora accipient potestatem, qui odient fornicariam ipsamque facient desolatam„ (cfr. P. I. Olivi, *Sein leben und seine Schriften*, in *Archiv. für Litteratur u. Kirchengesch. des Mittelalters*, III, 537; e U. Cosmo, in *Giornale dantesco*, VI, p. 110).

[1] Dico in proprio, giacché in relazione ad altri numeri anche il Cinquecento si trova ad avere qualche altro simbolo. Per citare un esempio, riporto questo di san Girolamo che fece testo: "Quingentesimus numerus qui vicinus est quinquagenario, quod ad remissionem pertineat omnium peccatorum non solum vetus scriptura (*Levit.* XXV), sed et Salvatoris in Evangelio verba demostrant, dicentis: *Duo debitores erant feneratori cuidam; unus debebat denarios quingentos et alius quinquaginta:* (Luc. VII, 41)„ (*Comment. in Ezechielem prophetam*, l. XIII, c. XLII; in Migne, *Patr. lat.*, XXV, p. 433). Altri scrittori ricavano un altro simbolo del Cinquecento (*perfezione di quete*) dalla moltiplicazione di cinquanta (*riposo*) per dieci (*perfezione*). Sarebbe, riportando il procedimento alle norme che abbiamo imparato in Ugo da San Vittore, la regola sesta. Si può coglierne un bel mazzetto di variazioni, con rimandi ai Padri, nel libro citato di Pietro Bongi, pp. 619-621.

e se ne profetava da un pezzo la fine; per ora traduciamo alla lettera il discorso di Dante, ripigliandone lo spunto: un *cinquecento* = un *salvatore.*

Aggiungo: io son ben persuaso che Cristo redentore non fa al caso in questo luogo dantesco: ma forse farei un torto alla sagacia del lettore, se lo invitassi a considerare che Dante non dice *il* Salvatore, che non potrebbe essere altri che Cristo, ma *un* salvatore, ciò che non può essere Cristo.

Veniamo ora agli altri due numeri:

Dieci. " Questo numero si riferisce qualche volta al decalogo, e perciò dice il Salmista: io Ti canterò nel salterio delle dieci corde; e significa anche la perfezione delle opere e la pienezza della santità, e di ciò furon figura le dieci cortine che per comando del Signore furon poste nel tabernacolo della testimonianza „.[1]

Cinque. " Significa il Pentateuco, di cui dice l'apostolo Paolo: " vi parlerò cinque parole secondo il senso mio, per istruirne anche gli altri „; ovvero è simbolo dei cinque sensi, la vista, l'udito, il gusto, l'odorato e il tatto, come mostran le parabole evangeliche delle cinque vergini prudenti e delle cinque vergini stolte, e dei cinque talenti „.[2]

Cosí la nostra guida, la quale ci rende anche qui

---

[1] " Denarii numerus ad decalogum legis aliquando refertur. Unde Psalmista ait: *In Psalterio decem chordarum psallam tibi* [Psal. XXXII, 2]. Item eodem numero perfectio operum vel plenitudo sanctorum designatur, quarum figuram ille decem cortinae quae in tabernaculo testimonii iubente domino factae sunt obtinuerunt „.

[2] Quinarius numerus ad quinque legis libros Moysi significationem aliquando trahit, de quibus Apostolus ait: *Volo in Ecclesia quinque verba sensu meo loqui* [Ad Cor. I, XIV, 19]; vel ad quinque sensus corporis, idest visum, auditum, gustum, odoratum et tactum: unde in Evangelio scriptum est: *simile*

non piccolo servizio, in quanto ci mette súbito dinanzi, fra i molti simboli di questi due numeri, quelli che sono veramente i principali. Noi ci troviamo come punto di partenza a quello che per altri ha dovuto essere il punto di arrivo, attraverso tanti passi di scrittori sacri e profani. Forse il doppio simbolo che il nostro scrittore addita sia pel dieci che pel cinque, è da ridurre a uno solo, intendendo il decalogo come la legge appunto che conduce alla perfezione spirituale, e i libri di Mosè come la legge seguendo o non seguendo la quale si ha la perfezione o la corruzione della vita materiale. Credo che cosí debba intendersi, ma posso non interpetrar bene e non insisto.[1] Resta però che tra i primissimi simboli che si presentarono al compilatore, sono quelli su cui la letteratura esegetica e mistica ci dà maggiore dovere di fermarci: la perfezione morale pel dieci, i sensi pel cinque, cioè la rettitudine o corruzione di essi sensi.[2] Pel verso di Dante, se questi simboli gli convengono, è d'intuitiva evidenza che quanto al cinque è da adottare la parte buona e non la cattiva, dopo il risultato avuto del cinquecento, e pel suo accoppiamento col dieci. Ma conven-

---

est regnum caelorum decem virginibus. Quinque autem ex eis erant fatuae et quinque prudentes [Matth. XXV, 1-2]. Item ibi: *et uni dedit quinque talenta* [*Ib.*, 16]. Hinc et Dominus ad Samaritanam mulierem ait: *quinque enim viros habuisti* [Ioan. IV, 18].

[1] Si noti tuttavia questa espressione di s. Agostino che dà ragione alla nostra interpretazione: "*in quinario numero intelligitur populus Iudaeorum sub lege positus*„ (il passo è riferito dal Petrocchi, *op. cit.*, fasc. XI, pag. 392). Quanto al *dieci* la cosa è anche piú evidente.

[2] Potrei compilare una lunga lista di testimonianze; ma essendo cosa su cui non può nascere discussione, basta ch'io rimandi a quelle che han radunato il Petrocchi e il Proto. Anche quest'ultimo, pur dilungandosene poi, e molto a torto, pone a fondamento, com'è naturale, i significati che abbiamo detto.

gono? Perfettamente: *diece e cinque = perfezione morale e perfezione dei sensi.* Vuol dire che la redenzione che Dante preconizza, è qui determinata in tutta la sua estensione; ché è detto tutto, quando si è detto perfezione spirituale e materiale. E l'umanità, per ben procedere, deve esser perfetta tanto nell'anima quanto nel corpo. Lo dice Dante anche nel *De Monarchia* (I, 15): pure lí, il " benessere „ del mondo è dichiarato con la stessa formula comprensiva: *et quantum ad animam et quantum ad corpus.* Il *diece e cinque* è la traduzione precisa di questo principio fondamentalissimo nella dottrina dell'Alighieri, come nella filosofia morale. E si rammenti anche *Convivio* II, 5: " quella che è qui l'umana natura „ ha " non pure una beatitudine, ma due; siccome quella della vita *civile* e della *contemplativa* „. Tutte frasi equipollenti, come ognun sa. Sicché, se piaccia tradurre con queste espressioni di Dante, noi potremo dire che " un *cinquecento diece e cinque* „ equivale precisamente a " un *salvatore* (o *redentore*, che dir si voglia) della *vita contemplativa* (o *quanto all'anima*) e della *vita civile* (o *quanto al corpo*).

***

Chi non fosse persuaso, veda se le considerazioni e i raffronti che seguono hanno o no molto valore.

Due cose sopratutto mi paiono degne di indagine: una puramente formale, di quali prove cioè, o di quali analogie si giustifichi la formula numerica dieci e cinque in cui si racchiude un concetto tanto sintetico e fondamentale; l'altra, ciò che importi questo concetto a spiegare la funzione del Messo, e in che termini stia con le altre figure della visione.

Cominciamo dalla prima. C'è altri che abbia mai adoperato dieci e cinque, insieme, per dire misticamen-

te la vita spirituale e corporale? No, per quello che so io. Invece non mancano analogie; altri cioè espressero lo stesso concetto, ma con numeri diversi. Una di queste analogie la trovammo già in Ugo da San Vittore dove abbiamo visto che egli dice il dodici esser simbolo di universalità, perché si origina dal tre e dal quattro moltiplicati insieme, e il tre denota le cose spirituali, il quattro le corporee. Ma è un'analogia non perfetta. Troppo di meglio troviamo in Giovacchino di Fiore, dal quale indubbiamente, e da' suoi discepoli (aggiungeremo anche noi dati non disprezzabili a quelli che già additarono critici valenti) trasse Dante non pochi elementi per questa sua visione dell'Eden. Nel suo commento all'Apocalisse noi troviamo la formula numerica *sette e cinque* ad esprimere lo stesso concetto che nel verso dantesco è espresso dal *diece e cinque*. " Notum est, qui sane sapiunt, in *quinque corporis sensibus* et *septem virtutibus animae* perfectionem hominis contineri, ita ut minus aliquid habeat *exterior* noster *homo* a perfectione sua, si careat vel uno illorum quinque, et minus aliquid *homo* noster *interior* si careat aliquo illorum septem „.[1] E altrove: " *Quinque corporis sensus ad actionem pertinent, septem virtutes animi ad contemplationem* „.[2] Dunque per Giovacchino il cinque è la perfezione dell'*uomo esteriore* (o della *vita attiva*), il sette la perfezione dell'*uomo interiore* (o della *vita contemplativa*). Chi sa che i numeri *sette* e *dieci* nella tradizione simbolica hanno ambedue l'ufficio di esprimere la perfezione spirituale (l'uno perché rammenta le *virtú*, l'altro perché rammenta il *decalogo*, ovvero *perché* è *perfetto* nella serie

[1] *Ediz. cit.*, c. 16 *v.* col. *b*, nel capitolo che s'intitola: *De perfectione quinarii et septenarii numeri.*

[2] *Ib.*, c. 17 *v*, col. *b*, nel capit.: *De vita activa designata in Petro et de contemplativa designata in Iohanne.*

dei numeri), capisce che il principio genetico delle interpetrazioni mistiche del *sette e cinque* di Giovacchino vale anche per il *dieci e cinque* di Dante. E il principio, detto con le parole del profeta, è questo: "pertinent animale ad activam vitam... spirituale vero ad contemplativam„.[1] Il cinque, come ognun vede, conserva in ambedue gli scrittori lo stesso valore e lo

[1] *Ediz. cit.*, c. 22 *v*, col. *b*. Per chi voglia vedere piú particolarmente come Giovacchino ragiona intorno ai due numeri, riporto questo luogo che può bastare. Il discorso è della Sposa di Cristo, la Chiesa. "Habet in capite coronam stellarum duodecim, hoc est quinque et septem virtutum, quibus coronata refulget, quia parum prodest calcare temporalia, nisi acquirantur aeterna. Verbi gratia: calcasti lunam, induisti solem, superest ut virtutibus coroneris. Pugnasti contra tactum impudicum et libidinem oculorum. Pugnasti contra verborum illecebras, quae pudicum inhonestant auditum; contra indecens olfatum et eloquium pravum, quibus mens carnalis assiduis foedatur momentis. Quatenus sensus istos non ad detrimentum sed ad virtutem possideas adiutorium, quasi quinque stellis aut preciosis lapidibus coronae tuae circulum virtutibus hujusmodi adornasti; quae nimirum et si per se spirituales non sunt, adiutorio tamen supernae gratiae ad spiritualium consortium transferuntur. Dum enim manus et bracchia non ad illecebros amplexus, sed ad opus bonum exerces, de bono opere tuo stellam tibi in praelio acquisiti. Dum oculos circuncidis, ut non videas mulierem ad concupiscendum eam, sed magis in scripturis sanctis instituis, stellam quasi alteram coronae tuae circulum addidisti. Dum aures a verbis otiosis abstrahis et Dei verbo inclinas, stellam tibi tertiam acquiris. Dum os a maliloquio et gustu voluptuoso abstines, magisque verba Dei legendo et orando sive praedicando pronuncias; dum odores meretricios et quae ad luxum spectant saeculi spernis et foetores infirmorum patienter sustines, quarta et quinta coronae tuae occiput complevisti. Quasi enim ad occiput virtutes istae pertinere noscuntur, quia minimae sunt et minoris precii comparatione aliarum stellarum septem, quae velut ab aure ad aurem anteriorem partem capitis ornant. Harum prima penitentia est; secunda misericordia, tertia patientia; quarta humilitas; quinta fides; sexta spes; septima charitas„ (*ivi*, c. 155 *r*, col *b*, e 155 *v*, col. *a*).

stesso ufficio. Ed è chiaro ora che non abbiamo falsato di una linea il diece e cinque del verso, sostituendo le espressioni del *De Monarchia* e del *Convivio* a quelle equipollenti che potevamo ricavare da Rabano e dagli altri simbolisti.

Chi tuttavia desideri qualche maggiore schiarimento intorno a questa sostituzione del dieci al sette (può darsi veramente che Dante abbia tratto motivo dallo esempio di Giovacchino a significare la vita contemplativa e la civile per mezzo dei numeri), può rammentare quella sentenza di sant'Agostino che suona: "Decem et septem tenent omnes pertinentes ad resurrectionem ad dexteram, ad regnum coelorum, ad vitam aeternam, id est legem implentes per gratiam spiritus non quasi per opus suum aut per meritum suum. „[1] Anche Dante, in luoghi veramente tipici, mette in giuoco tutti e due i numeri per indicare la pienezza della perfezione. Così, nella processione dell'Eden, i sette ostendali di luce che dai sette candelabri si allungano oltre la vista umana, si spaziano per dieci passi in larghezza; sicché tutte le figure che han parte nella processione son comprese in questa estensione del dieci. — Quando Beatrice sta per vaticinare la grande vendetta, muovendosi di sotto la fronda del grande albero, si mette innanzi le sette virtú, e fa dieci passi.[2] — Nell'*Inferno* la chiesa è

> . . . colei che con le sette teste nacque
> e dalle dieci corna ebbe argomento; [3]

— qui nella nostra visione del Purgatorio, ad esprimere il concetto inverso, la Chiesa nella pienezza della

[1] Riferito dal Petrocchi, *op. cit.*, fasc. XI, pag. 400.

[2] Cfr. anche *Inferno*, XVII, 32: i due poeti fanno *dieci* passi *in su lo stremo* di quel *settimo* cerchio per arrivare alla Frode.

[3] XIX, 109-110.

corruzione, il carro mette fuori sette teste, e queste dieci corna, due ciascuna le tre del timone, uno solo quelle degli angoli.

Chi rifletta a questi passi, ha, va bene, prima di tutto la riprova che il sette e il dieci stavano molto bene uniti insieme a simboleggiare la perfezione spirituale: ma s'accorge anche che, quand'uno si fosse dovuto decidere a scegliere uno dei due, il piú opportuno era il dieci. Ché se esso poteva significare quel concetto in forza del decalogo, come il sette per le virtú, lo valeva però anche per sè stesso, ciò che il sette non faceva. Dei luoghi citati i primi due sono esempio del dieci simbolo di perfezione per sé stesso, gli altri due del decalogo. Vero è, il lettore lo sa, che non tutti i commentatori concordano nell'opinione che lo spazio degli ostendali e i passi di Beatrice significhino pienezza di perfezione spirituale; ma può avere la prova che essa coglie nel segno, badando che Dante in tutti e due quei luoghi introduce manifestamente il proprio io nell'osservazione. Una ragione ci deve essere. Degli ostendali luminosi dice: "*secondo il mio avviso*, Dieci passi distavan quei di fuori „; e del movimento di Beatrice: "*credo* che non fosse Lo decimo suo passo a terra posto „. È chiaro che quelle frasi non avrebbero senso se Dante avesse voluto dire il Decalogo, come ha già osservato la Scartazzini; ma d'altra parte neanche devono rendere meno precisa l'idea del dieci: si tratta cioè ben del dieci, ma il simbolo piú astratto e perciò piú sottile ad intendere voleva uno speciale richiamo all'attenzione del lettore.[1]

---

[1] Specialmente sui passi di Beatrice si è discusso e si séguita a discutere in vario modo; ma chi abbia a mente anche solo i riscontri danteschi da noi additati e il passo di sant'Agostino che abbiamo riferito, vede che l'interpetrazione piú ovvia è la nostra: Beatrice si mette innanzi le *sette* virtú, e fa

Questo fatto dunque che il dieci si prestava a simboleggiare la perfezione *per sé stesso*, basta a spiegare la preferenza che Dante gli diede. E del resto si può

---

dieci passi prima di pronunciare il vaticinio, a indicare la pienezza della perfezione che dovrà ritornare nel mondo con lo adempimento di quel vaticinio. Mi pare strano che si possa discutere con serietà sul numero dei passi, se sian nove o se sian dieci. Ma son dieci, che Dio conservi a noi critici la vista! Se Beatrice si volge a Dante prima di porre a terra il piede (cosa naturale e bellamente ritratta dal Poeta) ciò non vorrà dire, è da credere, che rimanesse col piede per aria mentre pronunciava quella profezia! E ciò sia detto con tutta riverenza di quei valentissimi che han sostenuto altra idea: il prof. Parodi (*La data della composizione e le teorie politiche dell' "Inferno" e del "Purgatorio" di Dante*, Perugia, 1905, pag. 16 sg.), il quale crede il numero dei passi oscillante fra dieci e nove, ma piuttosto nove che dieci, e il prof. Gorra che li crede nove addirittura (*I nove passi di Beatrice* in *Mélanges Chabaneau*, studio che ho potuto conoscere sulle bozze per cortesia dell'autore). Al Gorra inoltre si può obiettare che quella stessa precisione che egli ben dice esser propria di Dante in queste determinazioni di numero, lo avrebbe trattenuto dal pronunciar *dieci*, ove anche di dovere scendere a *nove* ci fosse ragione palese; e qui questa ragione manca, giacché (questo argomento val per tutti) *passo non posto a terra* significa, per quella stessa esattezza che s'invoca, e a ragione, *passo non segnato sul terreno dal piede;* il che non vuol dire: *non guadagnato nello spazio!* Insomma se Beatrice, muovendosi, non ha ancóra posto a terra il decimo passo quando si volge a Dante vuol dire che è lí lí per segnarlo. Indovini poi chi ci riesce se la divina donna ha compiuto prima l'atto di adagiare il piede a terra o quello di volgersi al suo Poeta!

Ma queste mie sono quisquilie. Densi invece di dottrina e poderosi d'ingegno sono i lavori dei due illustri critici sulla data della composizione della *Commedia* (l'opuscolo citato del Gorra è in certo modo un'appendice alle memorie da lui recentemente pubblicate nei *Rendiconti del r. Ist. lomb. di sc. e lett.*): soggetto molto legato, come ognun sa, anche al particolare argomento che andiamo trattando. Qui credo di dovere sciogliere il mio punto per la via liscia; ma non mancherò di tenere altrove di quegli studî il massimo conto.

esser tranquilli che se a Giovacchino fosse convenuto il dieci e non il sette per i suoi disegni mistici d'interpretazione dell'Apocalissi, non avrebbe avuto alcun ritegno di sceglierlo a preferenza dell'altro numero.[1]

Chiarita questa questione di forma, resta a spiegarne una di sostanza, che cosa cioè importi a delineare la funzione del Messo il concetto di perfezione spirituale e civile che abbiamo trovato nel *diece* e *cinque*.

Se dunque i due numeri debbono essere interpetrati come noi sosteniamo, è palese che essi vengono a porsi in piena e perfetta opposizione a *fuia* e *gigante*. Il male del mondo Dante lo impersona in quella donna usurpatrice che è la Chiesa nella sua corruzione (non tutto il corpo mistico dei fedeli, ma tutte le guide e i pastori pervertiti), e in quel prepotente che è il Principato usurpatore: dall'una nascono i mali dell'anima, dall'altro quelli del corpo. Perciò *dieci*, perfezione di vita spirituale, è espressione inversa di *fuia*, cagione del pervertimento morale; *cinque*, perfezione civile, è il contrario di *gigante*, cagione del pervertimento sociale. Intendo, come ognun vede, la puttana e il suo drudo secondo idee correnti e riconosciute giuste. Quanto a interpretrazioni discrepanti che hanno qualche ragione di esser sostenute, dirò con idea ugualmente divenuta comune che talune si confondono con questa, altre le stanno in sottordine. Così è da pensare anche per quella principalissima che vede nella fuia la *curia romana* e nel gigante *Filippo il Bello*. Invece è opportuno toglier via, se sorga, qualche dubbio sulla convenienza di queste espressioni antitetiche per cui, nella profezia, accanto al

[1] È superfluo aggiungere che quello che Giovacchino mira particolarmente a ricavare dal suo sette e cinque non ha niente che vedere col verso di Dante.

male da sradicare è additata in modo positivo la riforma che dovrà seguire. Si consideri perciò attentamente questo passo di Ubertino da Casale che sembrerebbe scritto apposta per commento, se non sapessimo che poté invece servire di modello: " De malo meretricis babylonicae (il Kraus, il Tocco, e sopratutto Umberto Cosmo [1] han dimostrato che la fuia di Dante è la meretrice babilonica dei Gioachimiti) eliciet reformationem perfectionis vitae et statum optimum ecclesiae contemplativae qui erit optimus de hac vita „.[2] Non possiamo integrare per nostro conto " dal danno del gigante che con la meretrice delinque trarrà la riforma della perfezione della vita e lo stato ottimo della vita civile, che sarà ottimo per quanto è consentito in questa vita „ ? [3]

Quel passo dunque di Ubertino da Casale ci dà qualche cosa di più che una semplice analogia; perchè è la stessa profezia, identica in una certa parte anche per le espressioni.

Ma evidentemente Dante dall'idea gioachimita che la corruzione estrema della Chiesa cagionava la corruzione estrema della vita degli spiriti, e dalla credenza gioachimita che l'ora della vendetta era vicina a suonare, ha tratto, come l'aquila la preda al cospet-

---

[1] *Le mistiche nozze di frate Francesco con madonna Povertà*, *Appendice* V (in *Giorn. dant.*, VI, 1898, p. 108 sgg.).

[2] *Arbor Vitae*, c. 207 *v*, col. *b*.

[3] Del resto si abbiano a mente gli elementi costitutivi delle profezie. E. Gorra li riassume così: " Ogni vera e grande profezia suol costare di tre elementi principali: l'annunzio di una " vendetta divina „; l'annunzio del tempo in cui tale vendetta si compirà; la promessa che alla vendetta seguirà una riforma o una palingenesi „ (*Quando Dante scrisse la " Divina Commedia „*, in *Rendiconti del r. Ist. lomb. di sc. e lett.* Serie II, vol. XL, 1907, p. 218). La profezia del Messo risponde dunque allo schema.

to del sole, il concepimento piú integrante e piú grandioso di due corruzioni e di due vendette. L'idea che era principalmente religiosa è diventata principalmente sociale; o almeno alla vita dei corpi, alla società in cui vivon gli uomini nel mondo, è fatta parte non minore che alla vita degli spiriti. La fuia Dante non l'ha modellata; l'apprese dai libri, e forse se la rivide piú volte davanti nei focosi conversari coi frati; il gigante lo plasmò con le sue mani, ed è vano affannarsi a cercargli l'esemplare: nel gruppo soffiò lo spirito dell'arte sua. E se non l'arte, per certo la sapienza del Poeta non venne meno nel verso enimmatico, il quale non è piú, ora, un vuoto bisticcio di lettere, nè un indovinello volgare.

Ancóra: è grande, straordinariamente grande, l'azione a cui il messo è destinato! Ma l'utopia di un messo riformatore della vita contemplativa e della civile, rimane l'utopia del Messo uccisore della fuia e del gigante. Soltanto il risultato nuovo ci dà modo di attenuare (di troncare forse?) le controversie vecchie. Chè se, come sappiamo, soltanto il monarca universale può far sí che nel mondo sia il benessere degli spiriti e dei corpi, cioè la perfezione della vita spirituale e della civile (*De Monarchia*, I, 15), e se appunto questa è la redenzione vaticinata, è naturale che soltanto in quel monarca può esser la capacità e la forza di distruggere la fuia e il gigante, danno e rovina degli spiriti e dei corpi.

***

Questo, a mio modo di vedere, è ciò che si può ricavare dalla nostra spiegazione tratta dal linguaggio simbolico dei numeri. Tale risultato però vuol essere arricchito di un altro dato, secondo me importantis-

simo, racchiuso nel simbolo del *cinquecento* e finora non messo a profitto.

Il lettore rammenta le parole di Rabano: " Cinquecento spetta al Sacramento delle cinque età, trascorse le quali il Salvatore si degnò di visitare il mondo „. È ovvio (se sia opportuno ripetere ciò che già dovemmo osservare) che il *cinquecento* di Dante non può richiamarci né a Cristo redentore né alla redenzione da lui operata. Il numero è qui preso una seconda volta in figura: e come Cristo diventa *un redentore*, così la redenzione vaticinata deve essere di altra età da quella di Cristo.

Ora qui interviene il fatto ben noto che Giovacchino e i suoi seguaci, alle dottrine de' quali abbiamo già dovuto attingere piú volte, insegnavano che la sesta età, cioè l'età della grazia, l'èra volgare, si divide a sua volta in altre età, e che quella che allora attraversava il mondo era la *quinta*, prossima ormai alla sua fine, per dar luogo a un'altra molto migliore di essa. Quella loro *meretrice babilonica* che insozzava di sua nequizia tutto l'orbe cristiano, doveva appunto essere estinta alla fine di questa quinta età; poi sarebbe cominciata un'èra nuova, in cui gli uomini sarebbero stati molto migliori, la chiesa non avrebbe più l'avidità dei beni terreni, lo spirito avrebbe dominato sui corpi. Sarebbe un vero stato di perfezione a rispetto delle età passate, proprio come l'èra di Cristo è età di grazia rispetto alle cinque età precedenti del Vecchio Testamento. E Cristo, non in persona, ma per l'opera dei suoi zelatori, i quali avrebbero estirpata l'odiata meretrice, sarebbe venuto nuovamente nel mondo; sicché in certo modo la sua venuta nel mondo si ripeterebbe tre volte: la prima per redimerlo, questa seconda per trarlo a vita piú perfetta, la terza per giudicarlo. San Francesco aveva prefigurata

questa seconda venuta e in parte aveva iniziato l'èra nuova; ma tuttavia il mondo era sommerso nelle fèci della quinta età.[1] La piú lunga, questa, di tutte le altre, nei disegni del Signore! Cominciata da Carlo Magno, al tempo della Visione dantesca contava cinquecento anni.[2] Ma i tempi erano ormai maturi e i segni manifesti!

Chi vorrà dunque negare che il *cinquecento* del verso non determini proprio la redenzione che secondo le idee gioachimite doveva segnare il trapasso della quinta alla sesta età dell'èra di Cristo?[3] Il concetto fondamentale del vaticinio è indubbiamente lo stesso, se anche il Poeta lo ha adattato, come ha fatto, dirò quasi violentemente, alle sue proprie vedute e alle sue speranze, facendo compiere l'opera di redenzione a un monarca, e tagliando corto sulle velleità dei zelatori,

---

[1] " Sumus iam a centum annis initio sexti [status] et submergimur a fecibus quinti „ (*Arbor Vitae,* c. 208 *v*, col. *a*).

[2] ". . . Scias quod praedicti status secundum spacia temporum non aequantur: immo *quintus duravit per quingentos annos sumendo eius initium a translatione imperii romani a Graecis in Carolum Magnum* facta ut dicitur octuagesimo primo anno Christi. Sumendo vero eius initium a patre Pipino adduntur fere LXX anni. Quatuor autem primi status insimul sumpti duraverunt minus octingentis annis, etc. „ (*Arbor vitae*, c. 207 *r*, col. *a*). Sarà del tutto senza intenzione e senza nessun rapporto probabile col dantesco questo *cinquecento* di Ubertino, che pure non scriveva nel '301, ma nel '305?

[3] Giunti a questo punto, non credo arrischiato tracciare la genesi del verso, su queste linee: Dante ha inteso l'*Apocalisse* come storia profetica della Chiesa e nelle visioni che vi si succedono ha visto adombrate le successive età di essa Chiesa, secondo l'interpetrazione di Giovacchino. Quest'interpetrazione ha ritratta nella propria visione dell'Eden, ma fermandosi ai giorni suoi, alla quinta età, e profetando la sesta. Un numero pieno di mistero dava l'*Apocalisse* per la sesta; e il suo testo, Giovacchino, lo spiegava come segno dell'età del dominio dell'Anticristo (cfr. p. 58 in nota). Dante profetava un

coartanti, chi ben vegga, non meno la Scrittura,[1] che l'interpetrazione di Gioacchino. Della parte che essi si facevano, neppure una parola; dello stesso Poverello di Assisi neanche un cenno: la restaurazione dovrà essere opera tutta ed esclusiva dell'erede dell'Aquila.[2]

Ma io non devo dimenticare il preciso scopo di questa ricerca e perciò mi affretto a concludere. Più si tengano presenti i risultati piú coscienziosi, o voglio dire, piú veri della moderna critica intorno alla meretrice e al suo drudo, alla trasformazione del carro che traccia anch'essa quelle età del mondo cristiano che i gioachimiti insegnavano, e fin'anche al veltro

---

Messo per la fine della quinta; e con un numero simbolico ne ha analogamente segnata l'età. Non ha ricalcato Giovacchino; e del resto la personalità del Messo non si poteva prestare a un numero foggiato come il 666 apocalittico, data l'interpetrazione gioacchimita (cfr. sempre la nota citata). L'età del Messo è soltanto indicata nel *cinquecento*. Però al *diece e cinque* fu pure ispirato, con tutta probabilità, da una dizione numerica dello stesso Giovacchino, *sette e cinque*, all'altra pienamente corrispondente nel significato simbolico (cfr. p. 165).

Risulta, da un lato, trovata una fonte: e siccome concetto e forma hanno qui tanto di peculiare, che si trovi un'origine peculiare non c'è da stupire; risulta, dall'altro, anche una certa indipendenza. E io non la giustificherò con l'argomento limato dall'uso, della signorilità del Poeta: è un argomento che si può sottintendere, quando ci troviamo a dire qualche cosa di vero: la giustifico, cioè me la spiego, pensando alla sicura esperienza di Dante nella simbolica dei numeri e all'ambito della cultura entro cui si muoveva, come può far fede la seconda parte di questo mio studio.

[1] *Parad.*, XII, 124-126.

[2] " Quia vero totum malum quinti temporis fuit in depravatione vanitatis multiplicis quae ex cupiditate et abundantia temporialium trahit fomentum, idcirco ille qui temporalia radicalius a se et a suo statu exclusit, ille principalis dicitur huius temporis reformator „ (*Arbor Vitae*, c. 209 *r*, col. *b*).

e alle fiere che saranno cacciate da lui, profezia gemella a questa di un restauratore della vita religiosa e civile e ispirata alla stessa fonte, la nostra interpetrazione del verso enimmatico si rincalza di sempre nuove prove. Questi risultati procurerò di riassumere in altro lavoro, aggiungendo per mia parte ciò che il mio studio diretto degli ispiratori del nostro poeta mi ha potuto far guadagnare. Premono, per capir bene, le divergenze non meno che le somiglianze sicché tutti gli elementi siano bene individuati, prima di procedere alla sintesi; e questo è forse ciò a cui in genere si è badato di meno. Tuttavia io credo che il difficile e complesso problema del Veltro e del Messo sia stato veramente avviato alla sua risoluzione.[1] Per quel poco che le mie indagini varranno a completare, sia intanto la traduzione di questo verso un primo contributo. Dove noi eravamo arrestati da un linguaggio per fitto velo di mistero impenetrabile, troviamo ora scritto a caratteri chiari e precisi: " *un redentore della vita spirituale e della civile, che segnerà la fine della quinta èra di Cristo* „.

[1] Pur riservandomi di farne maggior tesoro nello studio che farà seguito al presente, non devo lasciare di rammentare qui il *Dante* del Kraus dove per la prima volta è additato con una certa compiutezza il partito che Dante fece delle idee gioachimite, e *Sulle orme del Veltro* del Cian, opera che fu e rimane fra le fondamentali. E molti altri nomi ancora mi ricorrono alla memoria con gratitudine di studioso. D'altra parte divergenze di vedute non possono detrarre niente al merito di scritti (e in questo argomento non sono pochi), che serbano preziosi contributi. E poi non lavoriamo pel vero, tutti?

N. 84-85-86 [Anno VII n. 12, Anno VIII n. 1-2]

COLLEZIONE
di "Opuscoli Danteschi,,
inediti o rari
diretta da G. L. Passerini

DOMENICO GUERRI

DI ALCUNI VERSI DOTTI DELLA DIVINA COMMEDIA

RICERCHE

SUL SAPERE GRAMMATICALE DI DANTE

- *'Papè Satan, papè Satan Aleppe!',*
- *La lingua di Nembrot,*
- *Il 'pié fermo,,*
- *Il nome adamitico di Dio,*
- *'Cinquecento diece e cinque,,*

CITTÀ DI CASTELLO
CASA TIPOGRAFICO-EDITRICE S. LAPI

1908

BELLI (G. G.), *I Sonetti Romaneschi, pubblicati dal nipote Giacomo, a cura di* Luigi Morandi. — Seconda edizione economica, fatta sugli autografi. — 1896. — Sei volumi, **L. 12.** In carta a mano (pochissime copie), **L. 24.**

Questa edizione definitiva ci dà intero e vero il Poeta di cui si professarono *ammiratori* il Manzoni e il Gogol; il Poeta che il Sainte-Beuve chiamava *ingegno originale e di prim'ordine*. Essa è l'unica che sia stata fatta sugli autografi, e contiene quasi 2200 sonetti, di cui 1300 affatto inediti; e gli altri, restituiti alla loro genuina lezione, alterata o guasta nelle edizioni precedenti.

Alle note del Belli, ne ha aggiunte il Morandi molte e molte migliaia, così storiche come filologiche; e sonetti e note formano come una vasta e curiosa storia aneddotica (spessissimo appoggiata su documenti rari e curiosi, che invano si cercherebbero in altri libri) della Roma de' Papi e di tutta la vita romana, specialmente dal 1830 al 48.

Un copiosissimo *Indice de' nomi propri e delle cose notabili di tutti i Sonetti*, e un *Glossario*, non meno copioso, agevolano l'uso dell'opera sotto il rispetto storico e filologico.

Il primo volume è anche adorno di un finissimo ritratto del Poeta, inciso in rame dal Pazzi.

Nella Prefazione, il Morandi rifà su documenti in parte ignoti o mal noti la storia delle origini e delle vicende di Pasquino; dà un largo saggio di motti arguti veramente romaneschi, e di pasquinate dai primi tempi fino ai giorni nostri, ricercandone le fonti e illustrandole e documentandole. Entrato quindi a parlare del Belli, e mostrate le sue attinenze con Pasquino, analizza lo spirito satirico del dialetto di cui si servì; ricerca il segreto dell'arte sua, ne narra la vita e il mutamento politico, e finalmente discorre a lungo dei discepoli del grande Poeta.

"L'opera del Belli," scriveva **YORICK** nella *Domenica Fiorentina* del 27 aprile 1890, "riprodotta così integra e vasta, è monumento insigne di letteratura, un documento storico di primissimo ordine."

E il **BONGHI**, nella *Cultura* del 1-15 luglio 1889: "Il Morandi è scrittore accurato, diligente in ogni sua cosa, ma forse egli consentirà che in nessuna ha posta maggior cura e più felice, che in questa edizione del Belli, la quale accresce così fuor di misura l'eredità letteraria che se ne aveva sinora... Coi sonetti del Belli e colle note del suo editore, si viene davvero a ricostituire l'immagine morale di questa Roma anteriore al 1870, immagine che importa tanto più fermare collo scriverne, ch'essa è cominciata a sparire da gran tempo, e sparisce ogni giorno più dagli occhi... Di uno dei tratti di questa città che appunto scompare, ha ragionato il Morandi a lungo nella sua Prefazione, di *Pasquino* e delle *Pasquinate*. Egli ha avuto ragione di credere che nella poesia popolare e satirica del Belli si trasfonda e si dilati lo spirito ch'ebbe nome da quella celebre statua storpia. ..... Non credo che *Pasquino* e le *Pasquinate* avessero avuto prima d'ora una storia più esatta, nelle parti almeno che il Morandi ha voluto trattarne....."

E **PAOLO HEYSE**, nella *Deutsche Rundschau* del settembre 1893: "*Un'edizione completa del Belli rimane un debito d'onore degl'Italiani:* così altra volta io chiusi l'introduzione alle mie versioni. Undici anni dopo, il Morandi stesso si guadagnò il merito di pagare questo debito d'onore. La sua edizione, condotta in modo esemplare, fu compiuta nel 1889... E veramente *esemplare* è questa edizione completa, frutto di lungo e amoroso lavoro intorno al nostro poeta, e di tal diligenza, che nulla lascia trascurato di quanto poteva giovare a intendere il testo e a conoscere tutto ciò che riguarda i tempi e l'autore."

PUBBLICAZIONI DANTESCHE

della Casa Editrice S. LAPI - Città di Castello

Angeletti N. — *Cronologia delle "Opere minori" di Dante*. . . . . L. 1,—

Antona-Traversi C. — *"Greve tuono" dantesco* „ 1,—

Bartolucci L. — *Pensieri, massime e giudizi estratti dalla "Divina Commedia"* . . . . „ 2,50

Borgognoni A. — *Matelda*. . . . . „ 0,50

Clerici G. P. — *Studi varî sulla "Divina Commedia" con lettera del comm.* GIUSEPPE DALLA VEDOVA. . . . . „ 2,—

Della Torre R. — *Scopo del Poema dantesco*. „ 1,—

Morandi L. — *La "Francesca" di Dante: studio, con appendice inedita*. . . . . „ 0,50

Natoli L. — *La "Divina Commedia" esposta in tre tavole illustrate ad uso delle scuole* (2ª edizione). - Vol. in-16 con tre tavole in cromo-litografia, rappresentanti i tre regni, e rispettive tabelle per la descrizione di esse. . . . . „ 1,—

Volumetti pubblicati.

1° anno

1°-3° **S. Betti** - *Postille alla Divina Commedia.*
4° id. - *Scritti danteschi* in appendice alle *Postille.*
5° **Paganini** - *Chiose a luoghi filosofici della Divina Commedia.*
6° **M. G. Ponta** - *Dante e il Petrarca, aggiuntivi i ragionamenti sopra due versi di Dante.*
7° **O. F. Mossotti** - *Illustrazioni astronomiche alla Divina Commedia.*
8° **C. De Antonellis** - *De' principî di diritto penale che si contengono nella Divina Commedia.*
9° **G. Galvani** - *Saggio di alcune postille alla Divina Commedia.*
10° **G. Bottagisio** - *Osservazioni sopra la fisica nel poema di Dante.*
11° **M. Caetani di Sermoneta** - *Tre chiose nella Divina Commedia di Dante Allighieri.*

2° anno

12° **E. Alvisi** - *Nota al canto XI del "Paradiso" (v. 43-75).*
13° **G. Di Cesare** - *Note a Dante.*
14° **N. Villani** - *Osservazioni intorno alla Divina Commedia.*
15° **G. Del Noce** - *Il Conte Ugolino della Gherardesca.*
16° **B. Sorio** - *Lettere dantesche a F. Longhena.*
17° **A. Guarini** - *Il Farnetico savio ovvero il Tasso.*
18°-19° **L. Bettini** - *Le perifrasi della Divina Commedia*
20° **T. Tasso** - *Le postille alla Divina Commedia.*
21° **P. Fanfani** - *Indagini dantesche.*
22° **G. Del Noce** - *Lo Stige dantesco e i peccatori dell'Antilimbo.*
23° **G. Finali** - *Cristoforo Colombo e il viaggio d'Ulisse.*
24° **T. Casini** - *Aneddoti e studi danteschi.* Vol. I.

3° anno

25° **G. Fioretto** - *Prolegomeni allo studio della Divina Commedia.*
26°-27°-28° **G. Crocioni** - *Il Dottrinale di Iacopo Alighieri.*
29°-30° **C. Cavedoni** - *Raffronti tra gli autori biblici e sacri e la Divina Commedia.*
31°-32° **F. Villani** - *Il Comento al primo Canto dell'"Inferno".*
33°-34° **G. Franciosi** - *Il Dante Vaticano e l'Urbinate descritti e studiati per la prima volta.*
35°-36° **S. Scaetta** - *La "Fama" nella Divina Commedia.* Parte I, *Inferno* - Parte II, *Purgatorio.*

4° anno

37°-38°-39° **H. Benivieni** - *Dialogo di Antonio Manetti cittadino fiorentino, circa al sito, forma et misure dello "Inferno" di Dante Alighieri Poeta excellentissimo.*
40°-41° **M. Rossi** - *I discorsi di Ridolfo Castravilla contro Dante e di Filippo Sassetti in difesa di Dante.*
42°-43° **F. Balsamo** - *La Divina Commedia giudicata da Giovan Vincenzo Gravina.*
44°-45° **P. Michele da Carbonara** - *Dante e Pier Lombardo.*
46°-47°-48° **A. Borgognoni** - *Scelta di scritti danteschi.*

5° anno

49°-50° **G. Biadego** - *Lettere dantesche tratte dal carteggio di Bartolomeo Sorio.*
51°-52° **M. Rossi** - *Discorso di Giacopo Mazzoni in difesa della Commedia del Divino Poeta Dante.*
53°-54° *Rime e Prose di Bartolommeo Cinthio Scala.*
55°-56° **Giuseppe Giusti** - *Postille alla Divina Commedia ora per la prima volta pubblicate con un discorso sopra Dante e il Giusti.*
57°-58° **Vincenzio Borghini.** - *Ruscelleide ovvero Dante difeso dalle accuse di G. Ruscelli. Note raccolte da C. Arlia* (parte I).
59°-60° *Idem* (Parte II).

6°, 7° e 8° anno

61°-62° **Giuseppe Avalle** - *Le antiche chiose anonime all'*Inferno *di Dante secondo il testo marciano.*
63° **Maria Zamboni** - *La critica dantesca a Verona nella seconda metà del secolo XVIII.*
64° **A. Fiammazzo** - *Lettere di dantisti con prefazione di Raffaello Caverni.* — Primo Gruppo.
65° *Idem* — Secondo Gruppo.
66°-67° *Idem* — Terzo gruppo.
68°-69° **F. Romani** - *Ombre e Corpi (Il secondo cerchio dell'Inferno di Dante — La figura, i movimenti e gli atteggiamenti umani nella "Divina Commedia" e nei "Promessi Sposi".*
70°-71° **F. Torti** - *Dante rivendicato. Lettera al sig. cav. Monti a cura e prefazione di Ciro Trabalza.*
72°-73°-74° **E. Carrara** - *Le chiose cagliaritane scelte ed annotate.*
75° **G. F. Paperini** - *Lezione sopra Dante* (Par., II, 46-148) *fatta nell'Accademia della Crusca.*
76° **Ernesto Lamma** - *Di un frammento di codice del secolo XV. (Di una canzone pseudo-dantesca).*
77°-78° **Giovanni Crocioni** - *Le Rime di Piero Alighieri.*
79°-82° **Arnaldo Della Torre** - *La Giovinezza di Giovanni Boccaccio (1313-1341) Proposta d'una nuova cronologia.*
83° **Stefano Ferrara** - *Le Letture di M. Cosimo Bartoli sopra la 'Commedia' di Dante.*

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 084953444